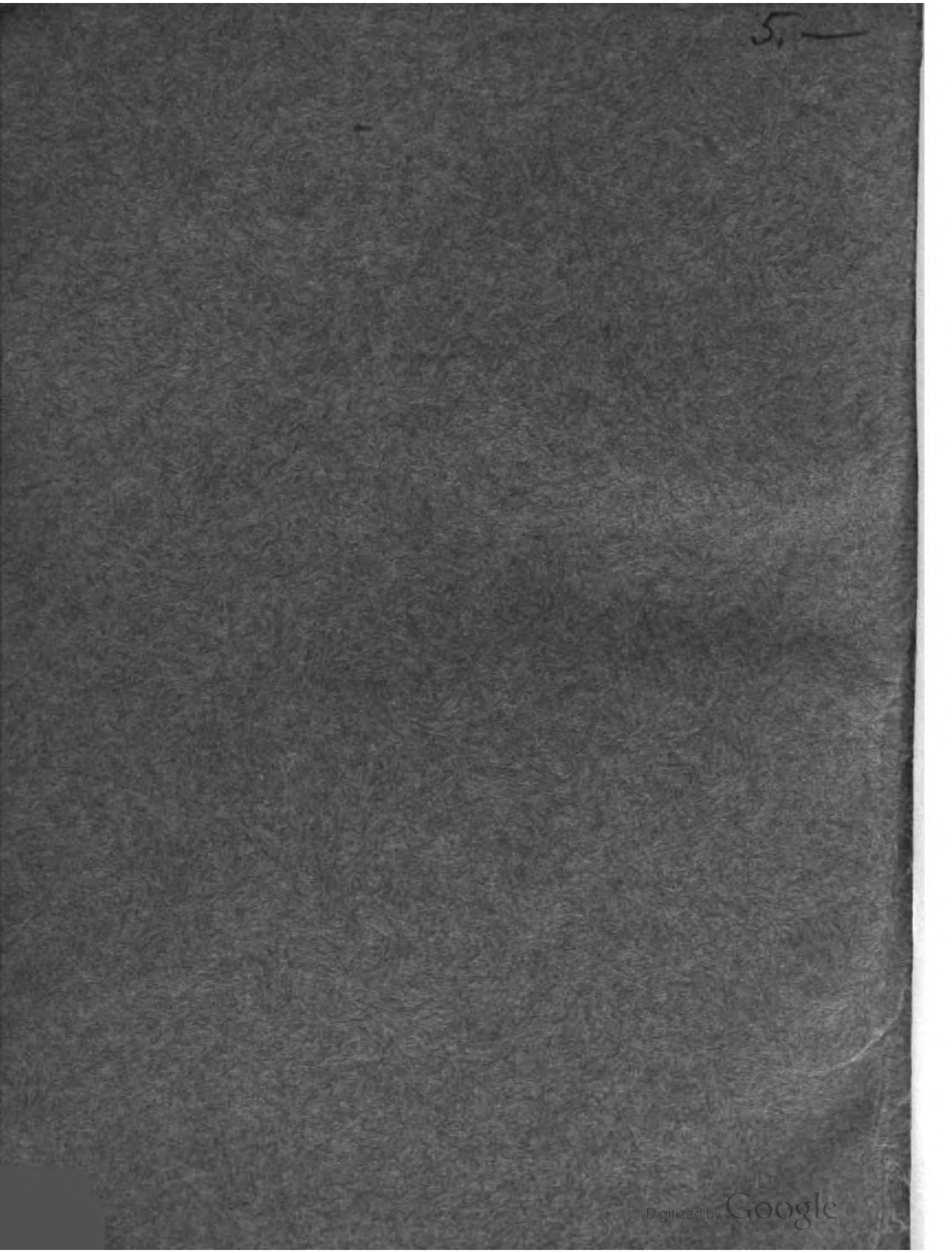

Die Entstehung
des Christentums
von D. Otto Pfleiderer

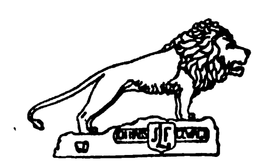
Arnold Werner-Spanhoofd
Jan. 1906.


5.—

DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTENTUMS

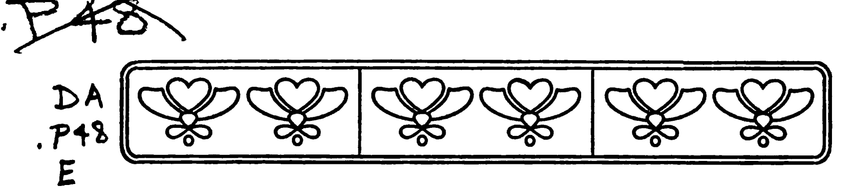
VON

D. OTTO PFLEIDERER
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU BERLIN



MÜNCHEN
J. F. LEHMANN'S VERLAG
1905

Published April 25, 1905.



Vorwort.

Dieses Buch ist aus öffentlichen Vorträgen entstanden, die ich im verflossenen Wintersemester vor Studierenden aller Fakultäten und vor vielen älteren Gastzuhörern, Herren und Damen, an der Berliner Universität gehalten habe. Ich habe das Manuskript dieser Vorlesungen fast unverändert, nur mit Hinzufügung etlicher Anmerkungen, in den Druck gegeben. Die Notwendigkeit, das Thema in 16 Vorträgen zu bewältigen, erforderte eine Zusammendrängung des reichen Stoffes durch Auswahl des Wesentlichen, wobei die Rücksicht auf das Interesse des nichttheologischen Publikums maßgebend war; aller spezifisch fachgelehrte Stoff, insbesondere die Literaturkritik, mußte dabei ausgelassen werden; wer von den Lesern dieses Buches sich dafür interessiert, den verweise ich auf mein größeres Werk: „Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben", 2. Aufl. 1902.

Der Standpunkt, von dem aus hier die Entstehung des Christentums beschrieben wird, ist der rein geschichtliche; was das besagen will, und wie er sich

zu anderen Betrachtungsweisen verhalte, darüber gibt die Einleitung nähere Auskunft. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine solche rein geschichtliche Beschreibung des Ursprungs unserer Religion von der überlieferten kirchlichen Vorstellungsweise in vieler Hinsicht stark abweicht. Daher ist dieses Buch nicht für solche Leser geschrieben, die sich in ihrem überkommenen kirchlichen Glauben befriedigt fühlen; sie könnten dadurch leicht in ihren Gefühlen verletzt und in ihren Überzeugungen irre gemacht werden, und das wäre mir leid, da ich vor jedem ehrlichen Glauben Achtung hege. Aber ich weiß, daß es heute in allen Ständen und Kreisen Männer und Frauen genug gibt, die dem überlieferten kirchlichen Glauben völlig entwachsen sind und das dringende Verlangen haben, zu erfahren, wie vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus über die Entstehung dieses Glaubens und über das Vergängliche und Bleibende an ihm zu denken sei. Diesen Suchenden entgegenzukommen, ist nachgerade eine unabweisbare Pflicht, der sich die beruflichen Vertreter der Wissenschaft um so weniger entziehen dürfen, als sonst zu befürchten stünde, daß sich unberufene Führer herzudrängen und mit ihren willkürlichen Einfällen die Verwirrung der Geister verschlimmern würden.

Es versteht sich von selbst, daß kein geschichtlicher Forscher sich für unfehlbar hält; das wäre auf jedem Gebiet töricht und dreifach töricht auf dem der

urchristlichen Geschichte, deren Probleme ungewöhnlich schwierig sind. So gewiß sich meistens mit großer Sicherheit sagen läßt, was nicht geschichtliche Wirklichkeit sein könne, so gewiß läßt sich die Frage, wie denn der wirkliche Hergang der Dinge positiv zu denken sei, überall nur mit relativer Wahrscheinlichkeit beantworten. So will auch dieses Buch nicht mehr enthalten als diejenigen Ergebnisse der kritischen Erforschung des Urchristentums, die ich als die wahrscheinlichsten erkannt zu haben glaube. Immerhin darf ich sagen, daß es die reife Frucht eines mehr als vierzigjährigen ernsten Studiums dieser Dinge ist, was ich hier einem weiteren Leserkreise zum eigenen Nachdenken und Nachprüfen vorlege.

Da die Wissenschaft in stetem Fortschreiten begriffen ist, so wird sie natürlich auch über die hier vertretene Stufe der Erkenntnis wieder hinausschreiten; in welcher Richtung? das läßt sich zwar nicht bestimmt voraussagen, aber vermuten darf man nach aller bisherigen Erfahrung und nach manchen Anzeichen der Gegenwart, daß der Fortgang unserer Erkenntnis nicht sowohl in der Annäherung an die alte Überlieferung, als vielmehr in noch weiterer Entfernung von ihr sich bewegen dürfte. Daher werden wir gut daran tun, uns mit dem Gedanken immer mehr vertraut zu machen, daß der eigentliche Gegenstand unseres frommen Glaubens nicht das Vergangene, sondern das Ewige ist! „Was sich nie und nirgends hat begeben,

Das allein veraltet nie!“ Wertlos wird darum doch die Geschichte der Vergangenheit keineswegs, nur wird sie nicht mehr das Letzte und Höchste enthalten, bei dem wir stehen zu bleiben hätten, sondern nur die zeitlichen Zeichen und Wegweiser des Ewigen.

Groß-Lichterfelde, März 1905.

Otto Pfleiderer.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

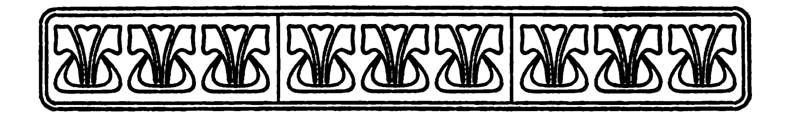
I. Vorbereitung und Grundlegung des Christentums.

Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie 19
Die jüdisch-griechische Philosophie Philons 36
Vorbereitung des Christentums im Judentum . . . 42
Jesus 63
Die Messiasgemeinde 108

II. Die Entwicklung des Urchristentums zur Kirche.

Der Apostel Paulus 127
Die drei älteren Evangelien 186
Die gnostische Bewegung 215
Das Evangelium nach Johannes 224
Gründung der kirchlichen Autorität 241





Einleitung.

Die wirklich geschichtliche Auffassung der Entstehung des Christentums ist noch jungen Datums. Sie war unmöglich, so lange man mit den Voraussetzungen des kirchlichen Glaubens an die Frage herantrat. Ist das Christentum dadurch entstanden, daß die zweite Person der Gottheit vom Himmel auf die Erde herabgestiegen, im Leibe einer jüdischen Jungfrau Mensch geworden, nach dem Tod am Kreuz wieder leibhaftig auferstanden und zum Himmel gefahren ist: so ist der Ursprung des Christentums ein vollkommenes Wunder, das sich aller geschichtlichen Erklärung entzieht. Denn eine Erscheinung geschichtlich verstehen heißt: sie aus ihrem ursächlichen Zusammenhang mit den Zuständen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit des menschlichen Lebens begreifen. Der Hereintritt eines übermenschlichen Wesens in die Erdenwelt wäre ein absoluter Neuanfang, der in gar keinem ursächlichen Zusammenhang mit dem Vorangehenden stände, also auch nach keiner Analogie der sonstigen menschlichen Erfahrung sich begreifen ließe, kurz aller geschichtlichen Erklärung sich entzöge. Ein derartiger Ursprung des Christentums könnte also nur Gegenstand des Glaubens, nicht

des geschichtlichen Wissens sein. Dieser Glaube aber beruht nach der kirchlichen Lehre auf der Offenbarung Gottes in der Bibel, die in allen ihren Teilen von Gott eingegeben, eine direkt göttliche Kundgebung für die Menschen, also ebenfalls ein Wunder ist. Das Wunder der Entstehung des Christentums wird also auf den Wundercharakter der Bibel gestützt. Das ist folgerichtig und ist auf diesem Standpunkt das einzig mögliche. Daher konnte sich die Christenheit dabei so lange beruhigen, als das religiöse Bewußtsein noch unbefangen in der Welt des Wunders, des Übernatürlichen und Geheimnisvollen lebte, und als man die Bibel nur mit dem Auge des Glaubens als eine Quelle der Erbauung betrachtete, ohne die einzelnen Schriften mit kritischem Verstand zu prüfen. Sobald dagegen das letztere geschah, kam man zu der Einsicht, daß die Berichte der neutestamentlichen Schriften über die Person Christi keineswegs so einstimmig seien, wie der kirchliche Glaube vorausgesetzt hatte, daß in den drei ersten Evangelien Christus noch nicht als ein menschgewordener Gott, sondern als ein wahrer Mensch erscheine, daß von seiner übernatürlichen Geburt nur zwei Evangelien erzählen, und daß die Erzählungen von seiner Auferstehung und Himmelfahrt sich vielfach widersprechen. Sobald man auf diesen Tatbestand ernstlich zu achten begann, geriet der unbefangene kirchliche Glaube an das Wunder der übernatürlichen Entstehung des Christentums ins Wanken und begann einer verständigen und natürlichen Auffassung zu weichen.

Den Anfang dieser Wendung bildet die Richtung, die in England im 17. Jahrhundert unter dem Namen Freidenker oder Deisten aufkam, dann in den Nieder-

landen und Frankreich und im 18. Jahrhundert in Deutschland als „Aufklärung“ oder „Rationalismus“ bekannt und verbreitet wurde. Verschiedene Ursachen hatten zum Aufkommen dieser Richtung zusammengewirkt. Nach den Religionskriegen fühlte man das Bedürfnis nach gegenseitiger Duldung der im Dogma differierenden Parteien und suchte daher nach einer außerhalb der Dogmen liegenden allgemeingültigen Norm der Wahrheit, die nur in der allgemeinmenschlichen Vernunft und Erfahrung zu finden war. Es kam dazu die Übung des wissenschaftlichen Denkens in den neu aufblühenden Naturwissenschaften und in der Mathematik; hatte man sich hier an die Folgerichtigkeit des logischen Denkens und an die Geschlossenheit des kausalen Zusammenhanges in allem natürlichen Geschehen gewöhnt, so konnte man auch auf religiösem Gebiet nicht mehr so unbefangen beim Wunderglauben sich beruhigen, sondern suchte nach einer natürlichen, verständigen Erklärung der Dinge. Von diesem Standpunkt aus schrieb John Toland sein berühmtes Buch: „Das Christentum nicht geheimnisvoll, ein Beweis, daß im Evangelium nichts gegen oder über die Vernunft ist“, und Matthew Tindal suchte zu beweisen, daß das Christentum so alt wie die Schöpfung und das Evangelium Jesu nichts anderes als eine Wiederbekanntmachung der ursprünglichen natürlichen Religion sei, die durch die Zutaten des heidnischen und jüdischen Aberglaubens und Priesterbetruges verunreinigt worden war. Auf demselben Standpunkt standen in Deutschland die aufgeklärten Schüler der Leibniz-Wolffschen Philosophie, wie der Hamburger Gelehrte Reimarus, aus dessen „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer

Gottes“ Lessing die berühmten „Wolffenbüttler Fragmente“ herausgab, in denen die evangelischen Berichte von der Auferstehung Jesu einer scharfen Kritik unterzogen und dann, nachdem das Wunder kritisch zersetzt ist, die vermeintlich natürliche Erklärung der Erzählung in einem Betrug der Jünger, die den Leichnam Jesu gestohlen haben sollen, gesucht wird. Dieses Beispiel ist bezeichnend für den jenem Rationalismus durchgängig eigenen Mangel an wirklichem geschichtlichen Sinn und psychologischen Verständnis in religiösen Fragen. So anerkennenswert sein ehrlicher Wahrheitsmut und so scharfsinnig seine Kritik der überkommenen Traditionen in Dogma und Legende war, so vermochte er doch nirgends über die Negation hinaus zu einer irgendwie befriedigenden Position zu gelangen. Es fehlte seiner spröden Verständigkeit an jeder Fähigkeit, in fremde Denk- und Gefühlsweise einzugehen, sich in den Geist vergangener Zeiten zu versetzen und dem unbewußten Schaffen und Dichten der religiösen Phantasie mit sympathischem Verständnis nachzuspüren. Er hatte auch von dem Begriff der „Entwicklung“ in der Geschichte des menschlichen Geistes noch keine Ahnung; er setzte voraus, daß die Vernunft überall dieselbe und von Anfang an fertige Denkweise sei, die ihm selbst als die wahre erschien; an diesem sehr beschränkten subjektiven Maßstab maß er alle geschichtlichen Erscheinungen, und was dem in den Geschichten und Lehren der Evangelien und Apostel nicht entsprach, wurde teils durch gewaltsame Exegese umgedeutet, teils für eine bloß uneigentliche Redeform erklärt, damit aber gerade das Charakteristische an den biblischen Gestalten ausgemerzt und alles auf das einförmige Niveau einer ver-

ständigen Moral reduziert, bei der man nur das eine nicht begriff, wie daraus die welterschütternde Bewegung des Christentums hervorgehen konnte? Einen besonders schwierigen Stand hatte dieser Rationalismus den evangelischen Wundererzählungen gegenüber; da er die Bibel zwar nicht für das inspirierte Wort Gottes, aber doch für das Werk von Verfassern hielt, die als fromme Männer die Wahrheit sagen wollten und als Augenzeugen sie sagen konnten, so fühlte er sich zur Annahme der Geschichtlichkeit der evangelischen Wundererzählungen verpflichtet, und doch konnte er aus den allgemeinen Gründen seiner rationalen Weltanschauung an das eigentliche Wunder nicht glauben: was war da zu machen? Man ließ das Erzählte zwar als geschehen gelten, nahm ihm aber den Wundercharakter, indem man es auf ein natürliches, meist ganz triviales Ereignis reduzierte, das nur durch den Mißverstand, sei es der Erzähler oder auch der Leser, zum Wunder gemacht worden sei. Z. B. das Wunder des Wandelns Jesu auf dem See erklärte der Rationalist Paulus aus einem Mißverständnis des griechischen Wortes, das nicht „auf", sondern „an" dem See bedeuten sollte; das Wunder bei der Taufe Jesu beruht auf irrtümlicher Deutung des Faktums, daß zufällig in jenem Moment eine Taube in der Nähe Jesu herabflog; das Wunder der Wasserverwandlung in Kana reduziert sich auf ein Taschenspielerkunststück, das sich Jesus als harmlosen Hochzeitsscherz erlaubt habe; weniger harmlos komisch als vielmehr abstoßend und niedrig ist die rationalistische Erklärung der Geburtsgeschichte, wo die sinnige Poesie der Sage in gemeine Prosa herabgezogen wird.

Die Befreiung von den engen Schranken dieser ra-

tionalistischen Geschichtsbehandlung kam von zwei Seiten: von einem tieferen psychologischen Verständnis der Religion und ihrer poetischen Bildersprache und von schärferer Kritik der Geschichtsquellen. In ersterer Beziehung hat Herder den Anstoß gegeben zu der Richtung, die man als „Romantik“ zu bezeichnen pflegt, und die auf die theologische Geschichtsbehandlung des 19. Jahrhunderts eine tiefgehende Wirkung im guten und üblen Sinne geübt hat. Herder hatte mit Hamann in der Poesie die Muttersprache des menschlichen Geschlechts, den natürlichen Ausdruck des fühlenden Herzens überhaupt, des religiösen Gefühles insbesondere gefunden. Damit war der Schlüssel gegeben zu einem neuen vertieften Verständnis der Bibelsprache, das über die steife Pedanterie und Buchstabenklauberei sowohl der Orthodoxen als der Rationalisten hinausführte. Mit demselben feinen Sinn für religiösen Gehalt und poetische Form, mit dem er in den Geist der hebräischen Poesie eindrang, wußte Herder auch den erbaulichen Wert der neutestamentlichen Erzählungen nachzuempfinden. Aber mit der Kunst des schmiegsamem An- und Nachempfindens hielt der kritische Verstand bei Herder nicht gleichen Schritt. Weil seinem Gemüt und ästhetischen Geschmack die evangelischen Wundererzählungen sympathisch waren, so glaubte er auch an ihre Wirklichkeit, so übel sie mit seiner philosophischen Weltanschauung zu vereinigen sein mochten; er glaubte an sie, weil sie an seinem Herzen einen Fürsprecher hatten und weil seiner intuitiven Denkweise das Ineinanderschauen von Idee und Wirklichkeit überall so sehr Bedürfnis und Gewohnheit war, daß ihm auch bei den biblischen Überliefe-

rungen die verständige Forderung einer Unterscheidung zwischen idealem Gehalt und geschichtlicher Realität nie zu klarem Bewußtsein kam. Dieses unmittelbare Vereinerleien von Idee und Wirklichkeit, das bei Herder noch als eine naive Romantik auftritt, wurde dann von Schleiermacher zur christologischen Theorie ausgeführt und zum Mittelpunkt seines theologischen Systems gemacht. Damit war wieder das Wunder an den Anfang der christlichen Geschichte gestellt; zwar allerdings nicht mehr das Wunder der Herabkunft eines Gottes auf die Erde und nicht mehr als Glaubensgegenstand auf Grund inspirierten Bibelwortes, wohl aber sollte es jetzt eine Voraussetzung des christlichen Gefühls sein, daß das unbedingte Ideal der religiösen Vollkommenheit, Seligkeit, Irrtums- und Sündlosigkeit in dem Menschen Jesus wirklich gewesen und seine Person daher als das einzigartige vollkommene Sein Gottes in der Menschheit anzuerkennen sei. In der Ritschlschen Theologie ist daraus vollends der kühne Satz geworden, daß der Mensch Jesus uns als Gott zu gelten habe, weil er die alleinige Offenbarung Gottes im ganzen Weltverlauf sei. Daß diese romantische Vergötterung des Menschen Jesus, diese Voranstellung eines „Übermenschen" und Wunderwesens am Eingang der Geschichte des Christentums für deren wissenschaftliches Verständnis in hohem Grade hinderlich ist, das ist an sich selbstverständlich und hat sich auch in dem Verlauf der von der Schleiermacherschen und Ritschlschen Dogmatik beherrschten Leben-Jesu-Theologie überall deutlich gezeigt. War das Wunder des Übermenschen einmal an die Spitze gestellt, so war es nur natürlich, daß Wunder aller Art auch auf allen entscheidenden Punkten des

weiteren Verlaufes wieder angenommen und damit das Prinzip aller wahren Geschichtsforschung, der stete Kausalzusammenhang des Geschehens, preisgegeben wurde. Und auch wo dies nicht so offenkundig geschah, war doch das Bestreben, das eigene Ideal in die evangelische Geschichte hineinzudeuten und die charakteristischen Züge derselben so zu übermalen, daß sie mit dem Christusideal der Gegenwart sich zu decken scheinen, — dieses überall mehr oder weniger ersichtliche Bestreben war für die unbefangene Erforschung der Entstehung des Christentums sehr hinderlich.

Aus ihren romantischen Illusionen ist die deutsche Theologie erstmals kräftig aufgerüttelt worden durch das berühmte Buch von Dav. Friedr. Strauß über das Leben Jesu. Hier war nicht bloß die rationalistische Kritik der biblischen Wundergeschichten mit einer Konsequenz und einem Scharfsinn wie nie zuvor durch alles Detail hindurchgeführt, sondern es wurde auch erstmals eine befriedigende Erklärung dieser Erzählungen dargeboten, indem auf sie der in der Profangeschichte längst übliche Begriff des „Mythus“ oder der frommen Volkssage angewandt wurde. Hiernach sind die evangelischen Wundererzählungen weder übernatürliche Geschichten, wie die Supranaturalisten, noch natürliche Geschichten, wie die Rationalisten meinten, sondern sie sind Mythen, d. h. Dichtungen, Sagen, die nicht willkürlich ersonnen, sondern aus dem Volksbewußtsein, d. h. dem unwillkürlichen Zusammendenken und -dichten vieler entsprungen sind; wobei nach Strauß meistens das alte Testament den Stoff und das Vorbild zur evangelischen Wundersage gegeben haben soll. —

Die Wirkung dieses Buches war eine ungeheure; in vielen Kreisen hatte man den Eindruck, als ob damit das ganze Leben Jesu in einen Mythus, eine bloße Dichtung ohne alle geschichtliche Grundlage aufgelöst sei. Strauß selbst hatte das zwar nicht gewollt, aber er hatte diesen Eindruck allerdings dadurch verschuldet, daß er bei der Negation der Wundergeschichten stehen geblieben war, ohne den Versuch zu machen, einen positiven geschichtlichen Kern aus den mythischen Hüllen herauszuschälen; er hatte nur gezeigt, daß das, was man bisher für die Urgeschichte des Christentums gehalten, so nicht wirklich geschehen sei; aber was denn nun eigentlich geschehen sei, das blieb im Dunkeln; Strauß konnte darüber nichts positives sagen, weil es ihm an einer methodischen Kritik der Quellenschriften noch fehlte. Unter solchen Umständen war es nicht zu verwundern, daß bald nachher der stets zu Extremen geneigte Berliner Kritiker Bruno Bauer die mythische Erklärung der Evangelien auf die Spitze der Negation jedes geschichtlichen Kernes übertrieb. Das Leben Jesu soll nach ihm nicht der Geschichte angehören, sondern eine freie Erdichtung des Urevangelisten Markus sein, der es unter der Regierung Hadrians aus den philosophischen Ideen seiner Zeit als das Idealbild eines volkstümlichen Königs im Gegensatz zu den römischen Cäsaren entworfen habe. Diese kühne Hypothese, die das Christentum ohne einen geschichtlichen Jesus aus einer idealen Dichtung des zweiten Jahrhunderts entsprungen sein läßt, war anfangs wenig beachtet worden, ist aber neuestens wieder aufgenommen worden von dem Engländer Robertson, der das biblische Christusbild aus einer Mischung heid-

nischer und jüdischer Mythologien erklären will*), und von dem Bremer Theologen Kalthoff, der seinen Ursprung auf die sozialen Tendenzen der römischen Kaiserzeit zurückführt**). — Ich kann die Bedeutung dieser radikal-mythischen Hypothesen nur darin finden, daß sie den extremen Rückschlag bilden gegen die einseitig personalistische Theorie der Romantiker, nach der das Christentum in der wunderbaren Person Jesu fix und fertig, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, erschienen sein soll, wobei sein innerer Zusammenhang mit den religiösen Ideen und sozialen Zuständen jener Zeit teils ganz übersehen, teils wenigstens stark unterschätzt wird. Je unbefangener man die Quellen der christlichen Urgeschichte nach ihrem Verhältnis zu den verwandten zeitgeschichtlichen Erscheinungen betrachtet, desto klarer drängt sich die Überzeugung auf, daß die Entstehung des Christentums nicht als die bloße Wirkung der einen Person Jesu zu begreifen ist, sondern daß es das Erzeugnis einer gewaltigen und vielseitigen Entwicklung der antiken Welt gewesen ist, zu der mancherlei Faktoren von lange her mitgewirkt hatten. Auf diese sozialevolutionistische Seite energisch hingewiesen zu haben, ist das Recht der neuesten Vertreter der mythischen Hypothese. Aber in ihrem Kampf gegen den romantischen Personalismus schießen sie nun ihrerseits wieder über das Ziel hinaus, indem sie meinen, ohne einen geschichtlichen Jesus aus den

---

*) „Pagan Christs, Studies in comparative hierology, by John M. Robertson“, Watts & Cie., London 1903.

**) Alb. Kalthoff: „Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie.“ Desselben: „Die Entstehung des Christentums“, Diederichs, Leipzig 1903 u. 1904.

bloßen Masseninstinkten und Massentendenzen die Entstehung des Christentums erklären zu können. Wie wäre es denkbar, daß aus dem Chaos der Massen die neue Gemeinde sich von selbst gebildet haben sollte, ohne eine entscheidende Tat, ohne ein grundlegendes Erlebnis, das den Kern für die Gestaltung der neuen Ideen bilden konnte? Ist es doch überall sonst bei geschichtlichen Neubildungen so, daß die in der Masse vorhandenen Kräfte und Strebungen erst durch die zielsetzende Tat heroischer Persönlichkeiten in eine bestimmte Richtung gebracht und zu einem lebensfähigen Organismus verbunden werden; ebenso muß auch der Anstoß zur Bildung der christlichen Gemeinde von einem bestimmten Punkt ausgegangen sein, den wir nach den Zeugnissen des Apostels Paulus und der ältesten Evangelien nur in der Person, dem Leben und Tod Jesu finden können. Die richtige Mitte also zu halten zwischen einem romantischen Personalismus, der die Bedeutung der sozialen Umwelt übersieht, und einem sozialen Evolutionismus, der die Bedeutung der Persönlichkeit in der Geschichte unterschätzt, das scheint mir die Aufgabe des Historikers hier wie sonst zu sein.

Auf diesen richtigen Weg hat schon vor einem halben Jahrhundert der große Tübinger Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur hingewiesen. Er war der erste, der es wagte, den sonst überall in der modernen Wissenschaft längst maßgebenden Gedanken der „Entwicklung“ auch auf die Geschichte des Christentums anzuwenden und damit in einer Weise Ernst zu machen, von der die meisten anderen Theologen, Supranaturalisten, Rationalisten und Romantiker

allesamt, noch heute, weit entfernt sind. Seine Gegner haben ihm vorgeworfen, daß er für die Person Jesu kein Verständnis habe — ganz mit Unrecht, sofern es sich um ein historisches Verständnis handelt; er hat die sittliche Größe Jesu aufs wärmste anerkannt; aber allerdings die romantische Vergötterung seiner Person, ihre Loslösung von allen geschichtlichen Bedingungen und Schranken, das verbot ihm sein nüchterner und ehrlicher Wahrheitssinn. Als gelehrter Kenner der antiken Religion und Philosophie konnte Baur unmöglich zugeben, daß die Welt vor Christus völlig gott- und geistlos, in der Finsternis heidnischen Irrtums ausschließlich versunken gewesen sei, sondern er fand in ihr mancherlei Wahrheitskeime, die das Christentum positiv vorbereiteten und in ihm zur vollen Entwicklung kamen. Sind aber im Christentum die mancherlei Geistesströmungen jener Zeit zur höheren Einheit verbunden worden, so kann es unmöglich schon in dem Einzelleben Jesu fix und fertig erschienen sein, so daß alles folgende nur als Abfall, Entartung und Erkrankung zu betrachten wäre, wie die Romantiker behaupten, sondern die Entstehung des Christentums ist als ein Entwicklungsprozeß zu denken, in dem außer dem Lebenswerk Jesu noch manche andere Faktoren mitwirkten, deren Verbindung und innere Ausgleichung miteinander nur allmählich und nicht ohne innere Gegensätze und Kämpfe sich vollziehen konnte. Eben dieser Gedanke, daß die Entstehung des Christentums nicht als einmaliger Wunderakt, sondern als ein Entwicklungsprozeß zu verstehen sei, in dem die durch Jesu Leben und Tod in Fluß gebrachten Strebungen

jener Zeit auf- und gegeneinander wirkten, bis sie sich zu dem neuen Gebilde der christlichen Kirche verbanden; das war die fruchtbare Entdeckung Baurs, die für die Wissenschaft nie wieder verloren gehen kann und wird. Alles was die fleißige Forschung der letzten Dezennien*) von neuem Wissen über die heidnische, jüdische und urchristliche Religionsgeschichte zutage gefördert hat — und es ist dessen nicht wenig gewesen — hat den Grundgedanken Baurs nicht widerlegt, sondern nur seine Ausführung im einzelnen berichtigt und bereichert. Denn allerdings wird das Bild von der ersten Entwicklung des Christentums heute sich viel mannigfacher und komplizierter gestalten müssen, als Baur noch angenommen hatte. Diesen Fortschritt in der genaueren Erkenntnis des Details können wir um so dankbarer anerkennen, als er den Grundgedanken der Baurschen Entwicklungstheorie nicht nur nicht aufhebt, sondern vielmehr bestätigt.

Wie ist denn aber Baur zu dieser tieferen Einsicht in die Entstehung des Christentums gekommen? Nicht durch einen glücklichen Einfall und nicht durch apriorische philosophische Spekulation, wie törichterweise oft behauptet wird, sondern durch eine solide

---

*) Aus ihren Vertretern mögen hier hervorgehoben werden: Weizsäcker, der Nachfolger auf Baurs Tübinger Lehrstuhl, Hilgenfeld, Holtzmann, Holsten, Hausrath, Schürer, Weiß, Harnack, Wellhausen, Gunkel, Jülicher, Bousset, Schmiedel. Den gelehrten Arbeiten dieser und anderer Männer ist die Wissenschaft der urchristlichen Religionsgeschichte zu mannigfachem Dank verpflichtet, wie sehr auch ihre Ergebnisse im einzelnen vielfach auseinander gehen.

und in keinen dogmatischen Voraussetzungen befangene Kritik der biblischen Quellen, der paulinischen Briefe und der Evangelien. Aus der Kritik dieser Briefe und der Apostelgeschichte ergab sich ein von dem traditionellen weit abweichendes Bild der apostolischen Zeit: als einer Zeit lebhafter Kämpfe, durch welche die Freiheit der Christen vom mosaischen Gesetz mühsam erst dem judenchristlichen Konservatismus abgerungen werden mußte. Noch wichtiger wurde Baurs Analyse und Kritik des vierten Evangeliums, die zu dem Ergebnis kam, daß diese Schrift nicht vom Apostel Johannes, sondern von einem hellenistischen Theologen des zweiten Jahrhunderts herstamme, daß sie nicht ein Geschichtsbuch sei und sein wolle, sondern eine Lehrschrift über das Thema: Jesus ist der fleischgewordene Logos oder Gottessohn vom Himmel, daß sonach dieses Evangelium aus der Reihe der historischen Quellen für Leben und Lehre Jesu auszuscheiden und unter die Dokumente der Geschichte der nachapostolischen Kirche einzureihen sei. Überhaupt wurden die neutestamentlichen Schriften von Baur gewertet als Urkunden der verschiedenen Entwicklungsstufen und -Richtungen des urchristlichen Glaubens und Gemeindelebens; die Entstehung des neuen Testaments wurde so zu einem wesentlichen Teil der Entstehung der christlichen Kirche selbst. Damit war der Bann der kirchlichen Tradition gebrochen, die aus rein dogmatischen Voraussetzungen, wie wir später sehen werden, alle neutestamentlichen Schriften von den inspirierten Aposteln herstammen ließ und damit jede Möglichkeit ihres geschichtlichen Verständnisses von vornherein aufhob. Diesen Bann der dogmatischen



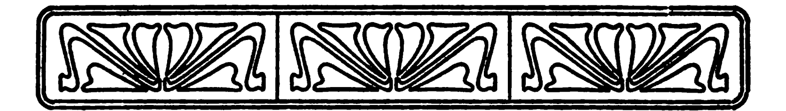
›rechen, die dem Historiker den Zugang
en unserer Religion so unerbittlich ver-
r Cherub mit dem Flammenschwert die
ten, dazu gehörte nicht bloß der große
ndern auch der ungewöhnliche Wahr-
s. Wohl hatten auch schon vor ihm
n Fesseln jener Tradition gerüttelt, in-
Echtheit“ dieser und jener Schrift an-
it doch für das geschichtliche Verständ-
gewonnen war. Erst Baur aber hat
en, sich von jener traditionellen Fiktion
ipieren und unbekümmert um die dog-
eien der Kirchenväter mit dem scharfen
genen gesunden Augen die neutesta-
riften daraufhin anzusehen, in welche
bung ihr eigentümlicher Inhalt, ihr
religiöser Charakter, ihre zeitgeschichtlichen Motive sie versetzen. So wurden ihm diese Schriften aus Orakeln der apostolischen Inspiration, was sie für den kirchlichen Glauben sind, zu Zeugnissen von dem natürlichen Werden und Wachsen der christlichen Religion und Kirche. Das war ein so ungeheurer Fortschritt, daß dem gegenüber einzelne Irrtümer in der Beurteilung gewisser Schriften nicht in Betracht kommen können. Wenn man uns aber heute wieder die „Rückkehr zur Tradition“ empfiehlt, so heißt das nichts anderes als zurückkehren zu dem katholischen Grundsatz, daß das Dogma die Geschichte beherrschen müsse; denn die Tradition über das neue Testament ist das Kind des altkirchlichen Dogmas, und das Motiv der Rückkehr zu ihr ist ebenfalls nur ein dogmatisches, nämlich der Wunsch, die nachapostolischen Schriften

als Zeugnisse für die apostolische Zeit zu verwerten, um an die Stelle des allmählichen Werdens eine schon von Anfang daseiende Vollkommenheit von geheimnisvollem Ursprung und von inkommensurabler Autorität zu setzen.

Wir aber lassen uns durch diese reaktionäre Romantik nicht beirren, sondern bleiben dabei, daß die Entstehung des Christentums sich nur dann wirklich geschichtlich verstehen läßt, wenn nicht mehr das Dogma die Geschichte beherrscht, sondern diese Geschichte nach denselben Grundsätzen und Methoden wie jede andere erforscht wird. Wir dürfen dabei von keinen andern Voraussetzungen ausgehen als von der aller Geschichtsbetrachtung gemeinsamen Voraussetzung: von der Analogie der menschlichen Erfahrung, von der Gleichmäßigkeit der menschlichen Natur in Vergangenheit und Gegenwart, von dem ursächlichen Zusammenhang alles äußeren Geschehens und inneren seelischen Erlebens, kurz von der gesetzmäßigen Ordnung der Welt, die alle menschliche Erfahrung von jeher bedingte. Wollen Sie das eine „Voraussetzung" nennen, so streite ich nicht darüber, sondern erinnere nur daran, daß es eben die Voraussetzung ist, ohne die von einem geschichtlichen Wissen überhaupt nicht die Rede sein könnte, die wir also füglich zu den Axiomen rechnen dürfen, die nicht willkürliche Annahmen einzelner, sondern die Grundbedingungen und Formen der normalen Betätigung des menschlichen Geistes überhaupt sind.

I.

Vorbereitung und Grundlegung des Christentums.



Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie.

Um die Entstehung des Christentums als eine geschichtliche Entwicklung zu verstehen, muß man vor allem seine Vorbereitung in der vorchristlichen Welt beachten. Daß diese nicht bloß in der jüdischen Religion, sondern ebensosehr auch in der griechischen Philosophie zu finden sei, haben schon die alten Apologeten und Kirchenväter gewußt. Der Märtyrer Justin z. B. sagte von den Philosophen Heraklit und Sokrates, daß sie Christen gewesen seien, ob sie gleich für Atheisten gehalten wurden, und nach Klemens von Alexandrien diente für die Griechen ihre Philosophie in gleicher Weise als Erziehung auf Christum hin, wie für die Hebräer das mosaische Gesetz. Und da die griechische Philosophie auch das Judentum der letzten vorchristlichen Jahrhunderte beeinflußt hat, so scheint es zweckmäßig, von ihr auszugehen.

Schon ein halbes Jahrtausend vor Christus hatten die jonischen Philosophen Heraklit und Xenophanes den mythischen Volksglauben der Griechen einer zersetzenden Kritik unterzogen: Töricht sei es, die Gottheit nach menschlichem Bilde vorzustellen, frevelhaft, ihr menschliche Laster und Schlechtigkeiten anzudich-

ten, nutzlos, sie mit blutigen Tieropfern zu verehren; der Vielheit der Volksgötter stellten sie entgegen den einen Gott, der nicht an Gestalt den Sterblichen gleich und nicht an Gedanken, der als belebender Geist und waltende Vernunft allem Wechsel der Erscheinungen zugrunde liege. Über diesen Natur-Pantheismus hatte sich dann schon Anaxagoras, der Freund des athenischen Staatsmannes Perikles, zu dem Gedanken des überweltlichen Geistes als des Urhebers der Weltordnung erhoben. Aber die entscheidende Wendung zu einer den heidnischen Naturalismus überwindenden sittlichen Weltanschauung ging doch erst von Sokrates aus, von dem mit Recht gesagt wurde, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgebracht habe. Nicht die äußere Natur, sondern den Menschen als sittliches Wesen zu erkennen und durch Bildung seiner Einsicht ihn zur Tugend zu erziehen, das betrachtete Sokrates als seine von Gott ihm aufgetragene Mission. In ihm ist erstmals der große Gedanke der „autonomen", d. h. sich selbst gesetzgebenden Persönlichkeit machtvoll zum Durchbruch gekommen. Nicht was die Menge meinte und wollte, war ihm Autorität, sondern er lauschte auf die innere Stimme seiner Vernunft und seines Gewissens, die er sein „Dämonion" nannte, und so forderte er auch von seinen Schülern vor allem Selbsterkenntnis, selbständige Prüfung der überkommenen Meinungen, Handeln aus eigener Einsicht und Überzeugung vom Guten. Damit setzte er sich in Widerspruch mit dem Autoritätsprinzip der sozialen Sitte und staatlichen Überlieferung, auf dem die antike Gesellschaft beruhte. Dieser tiefgehende Widerspruch war der Grund seiner Verurteilung zum

Tode durch die athenischen Richter. Er starb als der erste Blutzeuge der „Philosophie“ d. h. des zum Bewußtsein seines eigentümlichen Rechtes erwachenden persönlichen Geistes. In dem von Platon geschilderten Bilde dieses Wahrheitszeugen, der seinem als göttliche Mission erkannten Berufe der sittlichen Erziehung der Menschen bis zum Tode treu blieb und in frommer Ergebung und heiterer Ruhe seinem Ende entgegenging, tritt uns eine Größe und Reinheit sittlicher Gesinnung entgegen, die seine Lehre noch weit überragte; es ist der Geist einer neuen Epoche der Geschichte, der sich erstmals in der Person des Sokrates, in seiner inneren Selbstgewißheit und frommen Überzeugungstreue offenbarte; so dürfen wir ihn wohl als einen Vorläufer und Propheten des Christentums betrachten.

Unter den Schülern des Sokrates, die die Lehre ihres Meisters nach verschiedenen Seiten hin weiter ausführten, war Platon der selbständigste und kühnste Denker. Der sokratische Gegensatz der zwei Erkenntnisweisen: des unwahren Meinens und des wahren begrifflichen Erkennens, verfestigte sich in der Anschauung des Dichter-Philosophen Platon zu zwei Welten: der Welt der sinnlichen und stets veränderlichen Erscheinungen, die flüchtigen Schattenbildern ohne Wahrheit und Wesen gleichen, und der Welt der ewigen Urbilder oder „Ideen“, die nicht von den Sinnen wahrzunehmen, nur durch die denkende Vernunft zu erfassen, und als das wahrhaft Wirkliche hinter der Scheinwelt der Sinne zu erkennen sind. Diese, einer Begriffsdichtung entsprungene, übersinnliche Welt der Ideen wurde dann für Platon zum Inbegriff aller idealen Werte, in denen unser geistiges

Leben seinen wahren Inhalt und seine ewige Heimat findet. Zunächst war es die Seelenlehre der alten orphischen Dichter und Seher, die Platon in fruchtbarer Weise mit seiner Ideenlehre zu verbinden wußte. Die Seelen, so lehrt er, stammen aus der übersinnlichen Welt der Ideen, sind mit diesen verwandt, haben Teil an der Idee des Lebens, daher sind sie sich selbst bewegende Wesen, die sowohl ungeworden als unsterblich sein müssen. Ihre Herabkunft in diese Erdenwelt und Verbindung mit einem Erdenleib ist die Folge eines intellektuellen Sündenfalles, da ihr unedler, zum Sinnlichen herabziehender Trieb überwog über den nach oben zum Schauen der göttlichen Wahrheit und Schönheit emporstrebenden vernünftigen Teil. Daher ist's nach Platon die Aufgabe des Menschen, sich von der Fessel des Leibes zu befreien und sich zu erheben zu der Welt der idealen Güter, aus der er herstammt. Weil diese sinnliche Welt voll Übel ist, so muß man versuchen, so rasch wie möglich von hier dorthin zu fliehen. Die Flucht aber besteht in der möglichsten Verähnlichung mit Gott, und diese geschieht, indem man gerecht und fromm wird mit Einsicht. Wenn nun eine Seele ihrer göttlichen Natur entsprechend sich rein vom Leibe erhält und durch Streben nach Weisheit unaufhörlich auf den Tod sich vorbereitet, so darf sie hoffen, hernach zu dem ihr Gleichartigen, dem Unsichtbaren und Ewigen und Göttlichen, hinzugehen, wo ihrer ein glückliches Los wartet, ein seliges Leben bei den Göttern, befreit von Irrtum und Leidenschaft und sonstigen menschlichen Übeln; hingegen die Seelen, die am Sinnlichen hafteten und das Geistige haßten, werden durch ihren niedrigen Trieb bei der

Erde festgehalten und nach dem Tod in neue Leiber herabgezogen, und zwar je nach ihrer Beschaffenheit in tierische oder menschliche; in das Göttergeschlecht aber gelangen nur die Seelen, die den Begierden des Leibes widerstanden und nach Erlösung und Reinigung durch Philosophie trachteten und sich an der steten Betrachtung des Wahren und Göttlichen nährten. So wird bei Platon die orphische Seelenlehre zu einem ethischen Idealismus, der zwar in seiner ersten jugendlichen Überschwenglichkeit die wirkliche Welt zu überfliegen, ja mit ihr ganz zu zerfallen scheint, in Wahrheit aber doch nur dem Geiste die Schwungkraft gibt, um sich von den Fesseln der rohen Natur los und zum Herrn der Welt zu machen. — Dieselbe Erhebung über die Natur zum sittlichen Geist zeigt sich in Platons Gotteslehre. Er knüpft an die Lehre des Anaxagoras vom weltordnenden Geist an, findet sie aber ungenügend, weil mit dem Gedanken der zweckmäßigen Weltregierung kein rechter Ernst gemacht sei. Um diesen Mangel zu verbessern, hat Platon den göttlichen Geist in eins gesetzt mit der höchsten Idee oder „Idee des Guten", die er als die oberste Zweckursache der Welt, als den schöpferischen Grund sowohl des Seins als des Erkennens beschreibt, ähnlich wie die Sonne in der sinnlichen Welt sowohl das Gesehenwerden als das Wachsen der Dinge bewirke. Von hieraus betrachtet, erscheinen die Ideen als die Zweckgedanken des schöpferischen Gottesgeistes, die in der wirklichen Welt sich soweit verwirklichen, als es unter den Bedingungen von Raum und Zeit möglich ist. Den Grund aber, der den Urheber des Alls zur Schöpfung der Welt bewogen, findet Platon in seiner Güte: weil er

gut, also frei von Neid ist, so wollte er, daß alles ihm selbst so ähnlich wie möglich werde. Daher schuf er die Welt als das Abbild seiner selbst, als das schönste vollkommenste Geschöpf, seinen einziggeborenen Sohn, der selbst ein sichtbar gewordener Gott ist; vorausgesetzt ist dabei, daß die Welt ein lebendiges Wesen, ein beseelter Organismus sei; und da die diesem Ganzen innewohnende Seele, die Weltseele, das unmittelbarste Abbild und Ausfluß aus der Gottheit ist, so konnte Platon die Welt als zweiten Gott und einziggeborenen Sohn des Vaters und Urhebers des Alls bezeichnen: ein Gedanke, in dem wir einen der Keime der späteren christlichen Trinitätslehre erkennen. Aber das ist doch nur die eine Seite der platonischen Weltbetrachtung, mit der die andere im Kampfe liegt: die Welt ist doch nur ein unvollkommenes, in Raum und Zeit geteiltes und verzerrtes Abbild der göttlichen Ideenwelt, mehr Verhüllung als Erscheinung des wahren Seins, mehr Schatten als Realität. Der letzteren Ansicht entspricht die weltflüchtige, asketische Seite der platonischen Ethik, der ersteren aber die weltgestaltende, praktisch-soziale Seite derselben. Die alte hellenische Weltfreude ist zwar getrübt durch die ernste Erkenntnis des tiefen Zwiespalts zwischen Idee und Wirklichkeit; aber vor pessimistischem Kleinmut und Trübsinn bewahrt den idealistischen Denker doch immer das fromme Vertrauen auf die weise und gütige Vorsehung, die alles so lenke, daß es zum Wohlbefinden des ganzen mitwirken muß, die auch jedem Einzelnen seine Stelle so angewiesen habe, daß er am besten zum Siege des Guten beitragen könne, wofern er nur selbst das Gute wolle — denn die Freiheit und

Verantwortlichkeit des persönlichen Wollens und Handelns ist nach Platons Überzeugung durch die göttliche Vorsehung nicht ausgeschlossen, sondern dabei vorausgesetzt; er schärft sie sogar noch besonders ein durch Hinweis auf ein göttliches Gericht, das, wenn nicht schon hienieden, dann um so gewisser im Jenseits den Frevler treffen werde. — Auf der Grundlage dieser religiösen Weltanschauung erhebt sich die platonische Ethik, die sich von der altgriechischen Nützlichkeitsmoral wesentlich unterscheidet durch die starke Betonung des unbedingten Wertes des Guten. Wahre Sittlichkeit ist nach Platon noch nicht die „Sklavenmoral", die nur enthaltsam sei aus Begehrlichkeit, die nur Lüste um Lüste eintauschen wolle wie Münzen, ohne die rechte Münze zu kennen, für die man alles andere austauschen sollte: die auf Vernunft begründete Tugend, die das Gute um seines inneren Wertes willen über alles liebt und ihm unter allen Umständen treu bleibt. Wollte man fragen, ob die Gerechtigkeit dem Menschen nützlicher sei oder die Ungerechtigkeit, so wäre das ebenso unvernünftig, wie wenn man fragen wollte, ob es nützlicher sei, gesund oder krank zu sein, eine verdorbene oder eine tüchtige Seele zu haben; der Rechtschaffene würde, auch wenn er von Göttern und Menschen verkannt wäre und nur Schande und Elend erleben würde, doch für glücklich, der Lasterhafte, auch wenn er vor aller Welt seine Schlechtigkeit verbergen könnte, doch für unselig zu halten sein. Darum verwirft Platon auch den volkstümlichen Grundsatz, daß man den Freunden gutes, den Feinden aber böses tun solle, als unsittlich; vielmehr könne es nie des Gerechten Absicht sein, irgend jemanden Schaden

zuzufügen, dem Feind so wenig als dem Freund. Wie nahe berühren sich diese Gedanken des griechischen Weisen mit der evangelischen Moral! Aber darin steht nun Platon doch wieder auf antik griechischem Boden, daß er das Ideal der Gerechtigkeit nicht im Leben des Einzelnen, sondern im sozialen Gesamtleben des Staates verwirklicht finden will. Sein berühmtes Staatsideal ist die konsequenteste Durchführung des echtgriechischen Gedankens der Aristokratie des Geistes, der Bildung und Wissenschaft; aber es ist zugleich das praktische Seitenstück zum theoretischen Dualismus der platonischen Philosophie: wie hier die Idee und Erscheinung, die übersinnliche und die sinnliche Welt einander gegenüberstehen, so zerfällt der platonische Staat in zwei streng gesonderte Klassen: die obere besteht aus den Regenten und Wächtern des Staates, die allein mit den öffentlichen Angelegenheiten sich befassen dürfen und für diesen Beruf durch eine gründliche Erziehung in allen Wissenschaften und Künsten vorgebildet werden, die aber dem strengen Dienst der Idee alle privaten Interessen opfern, selbst auf Privatbesitz und Familie verzichten und in staatlich geregelter Güter- und Weibergemeinschaft leben müssen; die untere Klasse dagegen mag sich an Erwerb und Besitz der materiellen Güter genügen lassen, bleibt aber von den idealen Interessen der geistigen Bildung und des Staatslebens ausgeschlossen. Dieser Vernunftstaat, in dem die Philosophen Könige sind, gehört also im Grunde nur den wenigen Gebildeten, die reich am Geist sind, die Anderen überläßt er sich selbst; das Evangelium dagegen verkündigt ein Gottesreich, in dem alle selig werden sollen, auch die Armen

und Unweisen, die Mühseligen und Beladenen. Hier liegt, bei aller sonstigen Ähnlichkeit, der tiefe Unterschied zwischen Platonismus und Christentum!

Neben der platonischen war die stoische Philosophie, die von Zenon und Chrysippos im 3. Jahrh. v. Chr. gegründet wurde, die wichtigste Vorbereitung des Christentums in der griechisch-römischen Welt. Im Gegensatz zum platonischen Dualismus gingen die Stoiker auf den Pantheismus Heraklits zurück, verbanden aber damit den spröden Individualismus und den stolzen Freiheitsgeist der Kyniker. Die Aufgabe der Philosophie faßten sie wesentlich praktisch: sie soll den Menschen zur Tugend und damit zur Glückseligkeit führen, indem sie ihn die richtige Einsicht in den Wert und Unwert der Dinge lehrt und ihn dadurch frei macht von der äußeren Welt und von den unvernünftigen Affekten, die ihn von dieser abhängig machen. Die Tugend ist nicht bloß ein Teil oder eine Bedingung des höchsten Gutes, sondern sie ist dieses selbst, denn sie ist die praktische Lebensweisheit, die dem Menschen die innere Freiheit und den Gleichmut unter allen Lagen des Lebens gewährleistet. Mit schwärmerischer Überschwenglichkeit verkündigten die Stoiker ihr Ideal des „Weisen“: er ist allein frei, glücklich, reich, schön, ein wahrer König, Dichter und Prophet, Freund der Götter, und ihnen gleich an Vollkommenheit und Glückseligkeit. Der Tor dagegen ist durchaus schlecht und elend, ein Sklave, ja ein Verrückter. Da nun die Tugend nur eine und unteilbar, entweder ganz oder gar nicht da sein soll, so würde eigentlich nach der strengen Theorie

die Menschheit in die zwei Klassen der vollkommenen Weisen und der vollkommenen Toren zerfallen. Natürlich ließ sich diese Abstraktion in der Praxis nicht durchführen; die unvermeidlichen Einschränkungen des Prinzips aber brachten eine bedenkliche Unsicherheit in die praktische Moral. Diese litt aber ohnedies an dem unausgleichbaren Gegensatze zwischen unbeschränktem Freiheitsstreben des Individuums und Anerkennung der sozialen Verpflichtungen, die den Einzelnen an die Gesellschaft und ihr Wohl und Wehe binden. In der älteren Stoa fiel das Schwergewicht auf die erste Seite, das zeigte sich in einem selbstgenügsamen Tugendstolz und einer die weicheren Regungen des Gemüts unterdrückenden spröden Härte. Dagegen bei den späteren Stoikern der römischen Kaiserzeit, bei Seneca, Epiktet und Mark Aurel, läßt sich eine aus den Zeitverhältnissen leicht erklärliche Wandlung der Gefühls- und Denkweise bemerken: es erstarkt das Gefühl von der Solidarität der Menschheit, und das Mitleid mit ihren Gebrechen überwiegt über die stolze Verurteilung; eine bescheidenere, zum Teil pessimistische Beurteilung der menschlichen Erkenntnis- und Willenskraft läßt die religiösen Stimmungen der Demut, der Ergebung, des Vertrauens auf göttliche Hilfe und Vorsehung erstarken. Bei Seneca ist diese Wendung durch den Einfluß der platonischen Philosophie besonders begünstigt worden. Ganz im Einklang mit Platon sieht auch er den Grund der mancherlei Übel, an denen die Menschheit kranke, in dem Leib, der als drückende Fessel die gottverwandte Seele in der Finsternis gefangen halte. Ihr ganzer Kampf richtet sich gegen dieses beschwerliche Fleisch, um sich nicht von ihm hinabziehen zu lassen; dorthin

strebt sie, woher sie entsandt ist, dort wartet ihrer ewige Ruhe. Dieses vergängliche Leben ist nur das Vorspiel für jenes bessere und längere. Darum sollen wir unsere irdischen Güter nur wie den Hausrat einer Herberge betrachten, von der wir weiterziehen müssen; nicht mehr, als wir hereingebracht, dürfen wir hinaustragen. Nicht fürchten sollen wir uns vor dem Tode, er ist der Geburtstag des Ewigen, der uns von den irdischen Banden befreit. Auf dieses Ziel uns vorzubereiten ist die Aufgabe der Philosophie. Sie lehrt uns unsere Krankheit erkennen, weckt uns aus dem schweren Schlaf des Irrtums, ruft den Willen zur Besserung und damit eine innere Umwandlung hervor, die sich in fortgehender Besserung zu bewähren hat. Um den Preis der Freiheit zu erringen, müssen wir einen rastlosen Kampf mit den Begierden und Lastern führen, müssen von uns werfen, was das Herz zerfleischt, und ob wir das Herz selbst zugleich ausreißen müßten. Aber mit dieser Arbeit an unserer Selbstbefreiung und Reinigung soll auch Wohlwollen gegen andere und tätige Menschenliebe sich verbinden. Wir sollen uns als Glieder eines großen Körpers fühlen. Denn die Natur hat uns alle aus demselben Stoff und für dieselben Ziele erzeugt, hat uns gegenseitige Liebe eingepflanzt, gesellige Triebe, Recht und Billigkeit begründet; auf Grund ihrer Ordnung ist Schadentun schlimmer als Schadenleiden. Durch Wohltun und Eintracht hat das menschliche Leben Bestand. Darum sollen wir Menschlichkeit üben gegen alle, sollen auch im Sklaven die gottverwandte Seele achten und auch im fremden Volksgenossen den Mitbürger des großen Vaterlandes, das die ganze Welt umfaßt, denn im Königreich Gottes sind

wir geboren, ihm zu gehorchen ist Freiheit. — Dieser milderen humanen Moral der späteren Stoa entspricht endlich noch eine innigere religiöse Stimmung; Gott wird nicht mehr bloß als die das Weltall durchwirkende Kraft gedacht, sondern als die weise und gütige Vorsehung, deren Führung wir uns vertrauensvoll hingeben dürfen, ja als der in unserem Inneren sich kundgebende heilige Geist des Guten. Eine väterliche Gesinnung, sagt Seneca, hegt Gott gegen die Guten und liebt sie mannhaft, unter Schmerzen und Mühen will er sie wahre Kraft sammeln lassen. Darum soll der Fromme sprechen: Zu nichts werde ich gezwungen, nichts dulde ich widerwillig und nicht knechtisch diene ich Gott, sondern ich stimme ihm zu, von Herzen folge ich ihm, nicht weil ich muß. Der rechte Gottesdienst besteht in der Anerkennung der göttlichen Weltregierung und in der Nachahmung der göttlichen Güte; nach ihrem Vorbild sollen wir auch den Undankbaren geben, denn auch den Gottlosen geht die Sonne auf und den Seeräubern stehen die Meere offen, der Wind weht nicht bloß den Guten günstig und der Regen fällt auch auf die Äcker der Gottlosen. Zur Verehrung Gottes aber bedarf es nicht der Tempel und Götterbilder, denn nahe ist dir Gott, mit dir ist er, in dir ist er. Denn in uns wohnt ein heiliger Geist als Beobachter und Wächter unseres Bösen und Guten, und wie er von uns behandelt wird, so behandelt er uns. Keiner ist ein guter Mensch ohne Gott, oder wie könnte sich einer ohne dessen Hilfe über das Geschick erheben? Nur Gott verleiht große und erhabene Vorsätze, in jedem der Guten wohnt Gott. Göttliche Keime sind in den menschlichen Leibern ausgestreut; finden sie

gute Pflege, so gehen sie auf und wachsen heran zur Ähnlichkeit mit ihrem Urbild. Das Mittel aber zur Entwicklung der göttlichen Keime ist die Anschauung großer menschlicher Vorbilder; daher fordert Seneca uns auf, den Geist eines großen Mannes „anzuziehen", in die Seele eines guten Menschen einen Blick zu werfen und an ihm das Bild der erhabensten Tugend, strahlend von Hoheit und Ruhe, zu erschauen; vor einem solchen Bilde würden wir wie vor einer Gottheit staunend stille stehen und in Liebe zu ihm entbrennen. Wenn wir unsere Augen reinigten, würden wir das Bild der Tugend auch unter der Hülle des Körpers, unter dem Drucke von Armut, Niedrigkeit und Schande erkennen und ihre Schönheit schauen auch unter der häßlichsten Hülle.

Es ist nicht zu verwundern, daß solche Aussprüche auf Manche den Eindruck machten, als müsse Seneca Jesum Christum gekannt und im Hinblick auf ihn so begeistert von der Macht des in einer Persönlichkeit angeschauten sittlichen Ideals gesprochen haben. Aber das ist zweifellos nicht der Fall; für die geschichtliche Betrachtung haben solche Aussprüche des stoischen Philosophen gerade darum, weil sie vom christlichen Evangelium nicht abhängig sind, um so größere Bedeutung als Zeugnisse von einer in der damaligen griechisch-römischen Welt weit verbreiteten sittlich-religiösen Denkweise und Stimmung, die der christlichen nahe verwandt war und dem Evangelium den Boden bei den Heiden bereitet hat. Da war eine Moral, die den Menschen in sein Inneres führte und freimachte von den Reizen und Schrecken der Welt; die seine Seele reinigte, indem sie Beherrschung der

Leidenschaften, insbesondere der Sinnlichkeit forderte; die in dieser inneren Freiheit und Reinheit die Würde der menschl'chen Persönlichkeit erkennen lehrte und die Achtung vor dem Menschen als solchem zur Geltung brachte; die endlich in der vernünftigen gottverwandten Menschennatur ein gemeinsames Band der Bruderschaft aller Menschen ohne Unterschied der Stände und Völker fand und aus dieser Überzeugung das Motiv einer neuen und alle anderen krönenden Tugend entnahm: der brüderlichen Menschenliebe, der Humanität (das Wort humanitas ist in diesem Sinne erstmals von den Stoikern gebraucht worden). Und diese Moral stützte sich auf eine religiöse Weltanschauung, in der ebenso wie in jener der heidnische Naturalismus vergeistigt und versittlicht wurde. Die Götter des volkstümlichen Polytheismus verloren ihre Bedeutung und wurden teils als Symbole für Naturkräfte, teils als dienende Götter von der Art der biblischen Engel gefaßt, die dem einheitlichen Weltregiment des einen höchsten Gottes, Urhebers und Beherrschers der Welt, nicht mehr im Wege standen. Im Wesen des weltregierenden Gottes wurden die naturalistischen und menschlich leidenschaftlichen Züge der mythischen Tradition getilgt, er wurde als vollkommene Vernunft und Güte gedacht, sein Weltregiment als weise, für uns väterlich fürsorgende Vorsehung, die auch die Übel mit erzieherischer Weisheit als Mittel zu unserm Besten ordnet. Und dieser weltregierenden Vernunft fühlt der Mensch als Vernunftwesen sich innigst verwandt, ja in sich selbst fühlt er Gottes Gegenwart als einen heiligen Geist, als mahnendes und wachendes Gewissen, als treibende Kraft zum

Guten, zur Erhebung über die Welt. Endlich dient diese religiöse Erfahrung auch als eine Bürgschaft der Hoffnung, daß die gottverwandte Seele nach ihrer Trennung vom irdischen Leib in der himmlischen Lichtwelt die hienieden immer nur angestrebte volle Freiheit und damit Frieden und Ruhe finden werde. Diese Jenseitshoffnung hat die stoische Philosophie der Kaiserzeit aus dem Platonismus und der orphischen Mysterienweisheit entlehnt. Auch den in den orphisch-pythagoreischen und andern Mysterienkulten üblichen Glauben an Offenbarungsautoritäten und Heilsmittler hat Seneca gewissermaßen rationalisiert in seinem ethischen Heroenkult. Überhaupt wird man jene idealistische Weltansicht, wie wir sie vorzüglich bei den späteren Stoikern finden, als einen ersten Versuch bezeichnen können, den Enthusiasmus der religiösen Mystik mit den Idealen einer rationalen Ethik zu verbinden; womit der Weg beschritten war, auf dem dann das Christentum die Einigung und Reinigung von Religion und Ethik vollbracht hat. Der Stoizismus vermochte das noch nicht, weil sein ethischer Idealismus noch zu abstrakt war, um religionbildend zu werden, und weil seine Religion noch mit einem Fuß im volkstümlichen Polytheismus und naturalistischen Pantheismus stecken blieb. Das religiöse Grundproblem der Verbindung der sittlichen Freiheit des Menschen mit seiner Abhängigkeit von Gott hat zwar schon der Stoizismus mit bemerkenswerter Bestimmtheit erfaßt, aber gelöst hat er es nicht, und er konnte das nicht, weil er die Freiheit des Menschen noch erst negativ, als Zurückziehung von der äußeren Welt aufs eigene Innere dachte, nicht auch positiv als Selbsthingabe des Men-

schen an den unbedingten göttlichen Weltzweck, die Verwirklichung des höchsten allgemeinen Gutes im Reich Gottes. Die stoische Zweck-Lehre beschränkte sich noch auf die Natur und verirrte sich dabei ins Kleinliche und blieb vor den Übeln des Weltlaufes doch in ratloser Resignation stehen; die teleologische Betrachtung der Geschichte aber unter dem Gesichtspunkt einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts zum Zweck der allgemeinmenschlichen Verwirklichung des sittlichen Ideales war der individualistisch-ungeschichtlichen Denkweise der Stoiker noch völlig fremd. Daher fehlte ihrer frommen Ergebung der sittliche Enthusiasmus der Liebe, die im Streben nach dem höchsten Zweck Gottes und gemeinsamen Gut aller das eigene Selbst verliert und findet zugleich. Diese wahre Synthese von sittlicher Freiheit und religiöser Abhängigkeit hat erst das Christentum gebracht. Der Stoizismus hat dieses zwar in mehrfacher Weise vorbereitet, aber er konnte es nicht ersetzen; vielmehr sank er durch seine Konzessionen an den volkstümlichen Götterglauben und -dienst doch wieder auf die Stufe der Naturreligion zurück und endete im unfreien Aberglauben an Geisterspuk, Dämonen, Orakel und Prodigien.

Die jüdisch-griechische Philosophie Philons.

Von größter Bedeutung für die Vorbereitung des Christentums wurde die Verbindung der griechischen Philosphie mit der jüdischen Religion, wie sie bei den griechisch gebildeten Juden Alexandrias

unter der Herrschaft der Ptolemäer in den letzten zwei Jahrhunderten v. Chr. sich vollzogen hat, deren reifste Frucht uns erhalten ist in den Schriften des alexandrinisch-jüdischen Philosophen und Theologen Philon (20 a. bis 54 p. Chr.). Gleichsehr vertraut mit der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit wie mit der griechischen, insbesondere platonischen und stoischen Philosophie, suchte er die Gedanken der letzteren in die alttestamentlichen Schriften hineinzudeuten, wobei er sich der von ihm zwar nicht erstmals, aber kühner und konsequenter als je früher angewandten allegorischen Erklärungsweise bediente. Natürlich konnte auf diesem Wege nicht ein einheitlicher Gedankenbau zustande kommen; auf allen Punkten verrät sich die Verschiedenheit der künstlich zusammengeschweißten Vorstellungsreihen. So vor allem in der Gotteslehre, deren philosophische Abgezogenheit mit dem religiösen Offenbarungsglauben in unvermitteltem Widerspruch steht. Gott ist nach Philon so durchaus erhaben über die Welt und unvergleichlich mit irgend einem endlichen Wesen, daß von ihm nicht bloß keine Unvollkommenheit, sondern überhaupt keine bestimmte Eigenschaft auszusagen ist. Er ist besser als das Gute und Schöne, reiner als das Eins; man kann von ihm nur wissen, daß er ist, und was er nicht ist: er ist nicht räumlich, zeitlich, veränderlich, bedürftig; er ist das Sein schlechthin. Aber bei diesem Agnostizismus kann der religiöse Denker doch nicht stehen bleiben, er fügt vielmehr positive Bestimmungen hinzu, die aus dem Verhältnis Gottes zur Welt entnommen sind: Gott ist die wirksame Ursache von allem und die Vernunft des Alls, am meisten vergleichbar dem Lichte

und der menschlichen Seele, aber verschieden von allem Endlichen insofern, als er nur tätig und nie leidend ist. Zu dieser stoischen Bestimmung der Gottheit als der allwirkenden Kraft fügt dann aber Philon auch noch die platonische der Güte und Gnade hinzu: in ihr lag schon der Grund der Weltschöpfung, sie erhält die Welt in Harmonie, sie erweist sich in der unendlichen Fülle von Wohltaten, die Gott aller Kreatur und besonders den Menschen zukommen läßt. Alles Gute in der natürlichen und sittlichen Welt ist seine Gabe und nur Gutes kommt unmittelbar von ihm, während die Übel als Strafen von untergeordneten Geistern, freilich in Gottes Auftrag, verhängt werden. Daß die Gnade bei Gott der Gerechtigkeit vorangeht, und daß er auch Sündern die rettende Hand reicht, war für Philon eine wichtige Überzeugung, zu der die platonische Lehre von Gottes neidloser Güte ebensoviel beitragen mochte wie der Gottesglaube von Propheten wie Jeremia und Hosea. Nun steht aber der religiösen Überzeugung von der neidlosen Güte Gottes die, Philon mit seiner ganzen Zeit gemeinsame, dualistische Weltanschauung entgegen, nach welcher die materielle Welt zu schlecht sein soll, als daß Gott auf sie unmittelbar einwirken könnte. Die Lösung dieser Schwierigkeit glaubte Philon in der Vermittlung der göttlichen Wirksamkeit durch die übersinnlichen Mittelwesen zu finden, die er teils (stoisch) als körperlose Kräfte, teils (platonisch) als Ideen, teils (alttestamentlich) als Engel bezeichnete. Unter ihnen hebt er bald zwei, Macht und Güte, bald sechs, nach der Zahl der persischen Amschaspans oder Erzengel, als die obersten hervor, an deren Spitze der Logos

steht. Im Begriff des Logos, der den Angelpunkt seines Systems bildet, verbinden sich die jüdischen Vorstellungen von dem schöpferischen Offenbarungs-Wort mit dem stoischen Gedanken der in der Welt wirkenden göttlichen Vernunft. Der Logos ist, wie bei den Stoikern, so auch bei Philon das die Welt durch Scheidung und Verknüpfung der Gegensätze bildende und erhaltende Prinzip und heißt daher das Band, Gesetz, Notwendigkeit des Alls oder der das All erfüllende, ordnende und lenkende. Aber der philonische Logos unterscheidet sich von dem stoischen dadurch, das er weder mit Gott noch mit dem Weltstoff identisch, sondern ein mittleres zwischen beiden ist; er heißt Gottes erstgeborner Sohn, ältester Engel, Abbild, und geradezu ein „zweiter Gott"; er war von der Schöpfung an der Mittler der göttlichen Offenbarung, das Urbild, nach welchem, und zugleich die Kraft, durch welche der Stoff zur Welt gebildet wurde. Sodann ist er in der Geschichte der Menschheit und besonders des Volkes Israel von Anfang an der Mittler aller göttlichen Offenbarung und zugleich der Hohepriester und Anwalt (Paraklet) der Menschen vor Gott gewesen. Überhaupt ist er, wie das Urbild, so auch die fortwährende Quelle alles Wahren und Guten in den Menschen; nur wo er in den Seelen wohnt, sich ihnen als das wahrhafte Brot vom Himmel mitteilt, können sie von der allgemeinen Sündhaftigkeit erlöst werden und den Heimweg aus der irdischen Fremde zur himmlischen Heimat der Seelen finden. So verbindet sich also im philonischen Logos der philosophische Gedanke einer in der Welt und Menschheit innewohnenden göttlichen Vernunft mit dem theolo-

gischen eines persönlichen Offenbarungsmittlers und Boten Gottes, ähnlich dem mythischen Götterboten Hermes, in dem auch stoische Theologen den Logos verkörpert sahen; solche Mittelwesen von halb philosophischer und halb mythischer Art waren in jenem Zeitalter ein Lieblingsgegenstand religiöser Spekulation und entsprachen dem Bedürfnis nach Ausfüllung der Kluft zwischen Gottheit und Welt. — Auch die philonische Lehre vom Menschen verband platonische und stoische Gedanken mit biblischer Tradition. Mit Platon betrachtete auch Philon den irdischen Leib als den Kerker der aus der oberen Welt stammenden Seele, als Grund und Sitz alles Übels, Irrtums und Bösen. Mit der biblischen Schöpfungsgeschichte suchte er diese Theorie dadurch auszugleichen, daß er in den zwei Erzählungen I. Mos. 1 und 2 eine zweifache Schöpfung fand: zuerst die des körperlosen himmlischen Idealmenschen und dann die des irdischen, der durch die Verbindung des höheren Teils mit dem Erdenstoff zu einem aus Engel und Tier gemischten Wesen geworden sei. Die Erlösung des Menschen aus den Banden der Sinnlichkeit und Erhebung zu einem göttlichen Urbild ist nun aber nicht aus seiner eigenen Kraft möglich, sondern nur durch die Hilfe der göttlichen Kräfte, insbesondere des Logos, der in die Seelen herabsteigend sie zu Tempeln Gottes weiht. Dem Menschen kommt es nur zu, leidend die göttliche Kraft in sich aufzunehmen; darum preist Philon den Glauben als die königliche Tugend, die uns mit Gott verbinde, als das schönste Opfer, das der Fromme Gott darbringen könne, als das allein untrügliche Gut, den festen Trost des Lebens, die Fülle der Hoffnung,

das Erbe der Seligkeit; mit dem Glauben aber gehört auch die Liebe als „die Zwillingsschwester der Frömmigkeit“ zusammen. Das höchste Ziel jedoch, zu dem alles Erkennen und Handeln sich nur als Vorstufe und Mittel verhält, ist nach Philon erst das mystische Schauen Gottes, wie es nur den Vollkommenen in den Momenten der verzückten Begeisterung zuteil wird, in denen vor dem aufleuchtenden göttlichen Licht das menschliche untergeht; denn unser Verstand, sagt er, wandert aus bei der Ankunft des göttlichen Geistes und kehrt erst wieder bei dessen Entfernung, weil Sterbliches mit Unsterblichem nicht zusammenwohnen darf.

Auf diesem ihrem Höhepunkt verrät sich der eigentümliche Charakter dieser Religion in ihrer Stärke und Schwäche: Eine innige Frömmigkeit, ein tiefes Gefühl der Abhängigkeit von Gott, ein lebhaftes Verlangen nach Erhebung über alles Endliche zur Gemeinschaft mit dem ewigen Gott, kurz eine Mystik der frommen Seele, die sich über die Schranken der nationalen Religion, der irdisch-eudämonistischen Messiasträume und des gesetzlichen Formalismus des Judentums hoch erhoben hat, der es nur um das eine zu tun ist: Gott zu finden und in ihm selig zu sein. Aber ist dieses heiße Sehnen nach Erlösung und Einigung des Menschen mit Gott bei Philon wirklich erfüllt und konnte es erfüllt werden unter der Voraussetzung des schroffen Dualismus von Gott und Welt, den Philon von Platon übernommen und noch überspannt hat? Die Einigung soll doch nur zustande kommen im Zustand der bewußtlosen Verzückung, in der alles vernünftige Denken und Wollen untergehe, weil der menschliche Geist nach Philons Meinung nicht mit dem göttlichen zu-

sammenwohnen könne. So bleibt ihm also der Gegensatz zwischen Gott und Mensch trotz aller Vermittlungen doch immer unüberwindlich, weil er den Gedanken nicht zu erfassen vermag, daß gerade in dem wirklichen, mit dem vernünftigen Inhalt des Wahren und Guten erfüllten Geistesleben des Menschen die höchste Offenbarung des göttlichen Geistes besteht. Daher steht Philon, bei aller nahen Berührung mit der johanneischen Theologie, doch außerhalb der Schwelle des Christentums, er weiß noch nichts von einer „Fleischwerdung des Logos", einer geschichtlichen und bleibenden Verwirklichung des göttlichen Prinzips im persönlichen und gemeinschaftlichen Leben der Gotteskinder. Aber vorbereitet hat Philon das Christentum dadurch, daß er in dem hellenistischen Judentum der Diaspora den Geist einer individualistisch verinnerlichten Frömmigkeit und einer universalistisch erweiterten Sittlichkeit förderte und damit einer auf dem Boden des Monotheismus beruhenden, aber von den nationalen Schranken des Judentums entbundenen geistig-sittlichen Religion den Weg bahnte.

Vorbereitung des Christentums im Judentum.

Gerade den entgegengesetzten Gang hat die Entwicklung des palästinensischen Judentums seit der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts genommen: hier hat der von dem priesterlichen Gesetzgeber Esra einst gepflanzte Geist der gesetzlichen und

national-engherzigen Religion immer mehr den Sieg davongetragen über die nur im Stillen noch fortlebende Frömmigkeit der Propheten und Psalmen. Dieser Gegensatz war wohl auch schon früher in der von Esra begründeten jüdischen Gemeinde vorhanden, aber er war unter der persischen und griechischen Herrschaft noch mehr latent gewesen; akut wurde er erst, seit die drohende Hellenisierung des Judentums unter dem Syrerkönig Antiochus Epiphanes die national-religiöse Reaktion hervorrief, die unter den makkabäischen Helden siegreich durchgeführt, fortan in der Partei der Pharisäer ihre mächtige Stütze hatte. Damit erst begann das jüdische Gesetz zu dem trennenden Zaun zu werden, der dem Juden die Teilnahme an der griechischen Kultur versperrte, und zu dem beengenden Joch, das gerade von den ernsten Gewissen (es sei an Saulus-Paulus erinnert!) am peinlichsten empfunden wurde. Aber über dieser späteren Entwicklung des Judentums dürfen wir nicht vergessen, daß es so nicht immer gewesen war. Im Judentum des vierten und dritten vorchristlichen Jahrhunderts lebte noch jene echte und gesunde Frömmigkeit, die in den Psalmen ihren klassischen Ausdruck gefunden, und gab es noch manche Denker, die mit der griechischen Bildung Fühlung hatten und, frei von nationalen und gesetzlichen Schranken, über das sittliche Menschenleben und über die Rätsel des Weltlaufes sich ihre eigenen Gedanken machten: die Verfasser der sog. „Weisheitsschriften“. In diesen und den Psalmen erblicken wir die positive Vorbereitung des Christentums innerhalb des Judentums, während die pharisäische Gesetzlichkeit sich zu ihm nur als negative Vorbereitung verhält.

Den Weisheitsbüchern ist mit den Psalmen gemeinsam die Individualisierung des religiösen Bewußtseins. Früher war die Religion gemeinsamer Besitz des Volkes Israel, an dem der Einzelne schon kraft seiner Geburt teil hatte; jetzt wurde sie zur persönlichen Gesinnung des Einzelnen. Fromm ist, wer Gott fürchtet und ihm vertraut, ihn immerdar vor Augen und im Herzen hat, wer reinen Herzens und redlichen Wandels ist und auch im Unglück in Geduld und Hoffnung an Gott festhält. Das ist das Gerechtigkeitsideal der Psalmen und der Proverbien und des Sirach; es war ein religiös-sittliches Ideal, unabhängig vom Zeremonialgesetz, das der Fromme zwar als die selbstverständliche Grundlage seiner Volksreligion respektierte, das er aber weder als Last empfand — es war ihm durch Gewohnheit zur vertrauten Sitte geworden, noch auch für den zureichenden Maßstab seiner sittlichen Selbstbeurteilung hielt — er war innerlich, ohne es selbst zu wissen, schon darüber hinausgewachsen. Daher betrachtete der Fromme nur die als zur Gottesgemeinde gehörig, die diese fromme Gesinnung teilten; die anderen aber, die Weltkinder und Gleichgültigen, betrachtete er als Gottlose, die den Heiden gleichstehen, ob sie gleich von Geburt Juden sein und äußerlich das Gesetz beobachten mochten; er fühlte sich durch eine tiefe Kluft von ihnen getrennt und haßte sie um so leidenschaftlicher, je mehr sie durch Macht und gesellschaftliches Ansehen den armen Frommen überragten und bedrängten. War sonach weder die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk noch die soziale Stellung in demselben für die religiöse Wertbeurteilung maßgebend, so war es ganz natürlich, daß die nationalen Schranken auch

nach außen an religiöser Bedeutung verloren: die universalistische Erweiterung war die unvermeidliche Kehrseite der individualistischen Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins. Das lag im Grunde auch schon in der Konsequenz des monotheistischen Gottesglaubens; je mehr mit dem Gedanken des sittlichen Weltregiments des einen Gottes Ernst gemacht wurde, desto weniger ließ sich dasselbe auf das eine Volk der Juden beschränken. Daher hatte schon der große Prophet des Exils, den wir als den babylonischen Jesaias zu bezeichnen pflegen, das jüdische Volk als den auserwählten Knecht Gottes in dem Sinne bezeichnet, daß es dazu bestimmt sei, ein Lehrer der Heiden, ein Licht für die noch im Dunkeln sitzenden Völker, ein Mittler zwischen Gott und der Menschheit zu werden. Und der letzte Prophet Maleachi sagte, daß Gottes Name überall unter den Völkern im Osten und Westen groß sei und ihm überall reine Gaben geopfert werden, d. h.: es gebe auch in der Heidenwelt überall Bekenner und Diener des wahren alleinigen Gottes. In diesem Sinne hat auch der Verfasser des Buches Hiob einen nichtjüdischen Mann zum Vertreter des reineren Gottesglaubens gegenüber der jüdischen Vergeltungslehre gemacht. Und wie in diesem Buch, so trat auch sonst in den Weisheitsschriften jener Zeit der spezifisch-jüdische Gottesname Jahve zurück hinter allgemeineren, auch bei Heiden gebräuchlichen Namen wie Elohim und El, Adonai und Eljon; es ist nicht mehr vom Gott Israels die Rede, sondern vom Gott des Himmels, wofür später auch kurzweg „der Himmel" gesagt wurde. Aus allem dem erhellt deutlich, wie sehr damals der Universalismus die Juden nicht bloß

in der Diaspora, sondern auch in Palästina beherrschte, wie sie im Prinzip international gerichtet waren, trotzdem daß sie noch in den Fesseln ihrer alten Bräuche befangen blieben.

Mit der Individualisierung der Religion erhoben sich aber auch neue religiöse Fragen, die für viele ein Grund des Zweifels und Unglaubens wurden, anderen aber den Anstoß zur Vertiefung des Glaubens gaben. Daß die göttliche Gerechtigkeit sich in der Vergeltung des menschlichen Tuns durch irdische Belohnung oder Bestrafung erweise, war ein Axiom der Religion der Propheten; sie dachten aber dabei zunächst nur an Schuld und Schicksal des Volkes im Ganzen, und insofern unterlag dieser Glaube noch keinen ernstlichen Schwierigkeiten. Wenn aber einmal der einzelne Fromme anfing, sein und der anderen individuelles Glück oder Unglück mit der Schuld oder Unschuld der Einzelnen in Beziehung zu setzen, da ließ sich die ernste Frage nicht mehr lange unterdrücken, wie sich die häufige Erfahrung vom Glück der Gottlosen und Unglück der Frommen mit der göttlichen Gerechtigkeit reimen lasse? Und diese Frage war um so schwerer zu beantworten, als der Hinweis auf eine Ausgleichung der irdischen Disharmonie in einer jenseitigen Vergeltung dem damaligen Judentum noch ebenso ferne lag wie den Propheten. Nur in irdischem Glück, besonders langem Leben, Kindersegen und Wohlstand, suchte man den Lohn der Gerechtigkeit; irdisches Unglück, besonders Krankheit und schrecklicher Tod, Armut und Schande, galt als ein Erweis der göttlichen Ungnade gegen den Sünder. Auf das Jenseits setzte man noch keine Hoffnung; wie für die Propheten, so

gibt es auch für die Psalm- und Spruchdichter nur eine ewige Zukunft für das Volk Gottes, nicht für die einzelnen Frommen; denn der Hades („Scheol") ist das Land der Schatten oder Finsternis, des Vergessens oder Schweigens, von wo keine Rückkehr möglich, wo aller Los das gleiche und wo niemand mehr Gott preisen kann. Unter solchen Voraussetzungen den Glauben an die gerechte göttliche Vergeltung mit der Erfahrung vom Unglück der Frommen zu vereinigen, war in der Tat keine leichte Aufgabe. Nur um so bewundernswürdiger ist der Mut, mit dem einzelne religiöse Denker, vor allem der Verfasser des Buches Hiob, mit dem schweren Rätsel gerungen haben. Er macht die Freunde des Dulders Hiob zu Vertretern der herkömmlichen jüdischen Vergeltungstheorie: von der Voraussetzung ausgehend, daß jedes Leiden eine gerechte Vergeltung für entsprechende Sünden des Leidenden sei, schließen sie, daß dem schweren Leiden Hiobs eine verborgene schwere Verschuldung zugrunde liegen müsse. Hiergegen aber verwahrt sich Hiob mit der Zuversicht seines guten Gewissens, das sich keiner schweren Schuld bewußt ist; er appelliert von dem Gott des traditionellen Glaubens, dem vorgeblich zürnenden Vergelter geheimer Schuld, an den wahren Gott seines Glaubens, den wahrhaftigen Zeugen und Richter der Herzen, dessen Walten er zwar nicht in der äußeren Wirklichkeit wahrnehmen kann, dessen Stimme er aber klar und unwidersprechlich im eigenen Gewissen vernimmt. Denn die Selbstgewißheit seines guten Gewissens, seines durch kein Unglück zu erschütternden Bewußtseins der Gottesgemeinschaft ist ihm die sichere Bürgschaft dafür, daß trotz alles gegen-

teiligen Anscheins in Wahrheit dennoch Gott mit ihm und für ihn sei und daher auch gewißlich noch einmal — und wäre es auch erst nach seinem Tode — als Zeuge für ihn auftreten und vor der Welt seine Ehre retten werde. Und wirklich läßt dann der Dichter Gott selbst ins Mittel treten und dem frommen Dulder Recht geben gegen die Verdächtigungen seiner altgläubigen Freunde, deren Art, Gott auf Kosten der Wahrheit und Gerechtigkeit zu verteidigen, von Gott selbst als Lüge verurteilt wird. Damit ist die traditionell-jüdische Vergeltungslehre, die die sittliche Wertbeurteilung des Menschen von seinem äußeren Ergehen abhängig macht, widerlegt, dem sittlichen Gewissensurteil sein Recht zuerkannt und die innere Ruhe des religiösen Selbstbewußtseins von den Zufällen des äußeren Geschickes unabhängig gemacht; der sittliche Gottesglaube ist über alle Rätsel der äußeren Erfahrung hinaus sichergestellt, indem er im Innersten des persönlichen Gewissens verankert wird. In diesem tiefen Gedanken — er ist der Kern des ganzen Werkes — berührt sich der jüdische Denker mit Platon, der ebenso den unbedingten Wert des sittlich Guten veranschaulicht hat an dem Bilde eines leidenden Gerechten, der unter aller Verfolgung und Verkennung doch seines inneren Glückes gewiß bleibe und zuversichtlich glaube, daß der Gerechte von Gott nie verlassen werden könne. Auf derselben Höhe einer weltüberwindenden Glaubensgewißheit steht auch der Verfasser des 73. Psalms, der aus allem Dunkel des Weltlaufes sich flüchtet zu Gott: „Dennoch bleibe ich stets bei dir, du hältst mich bei meiner Rechten und leitest mich nach deinem Rat und ziehst mich dir nach mit deiner Hand;

wenn ich dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde; ob mir auch Leib und Seele verschmachten, so bist doch du, Gott, allzeit meines Herzens Trost und mein Teil." In solcher Gesinnung, ob sie in Palästina oder Griechenland oder sonstwo sich zeige, dürfen wir wohl ein Christentum vor Christus anerkennen. Aber freilich, das sind vereinzelte Höhepunkte, die über den Durchschnitt der volkstümlichen Religion überall hoch hinausragen. Auch die Juden sind im Ganzen auf dem Standpunkt der Freunde Hiobs stehen geblieben, deren Vergeltungslehre im Grunde auf einen plumpen religiösen Utilitarismus hinauskommt. Der unausbleibliche Konflikt aber dieses Glaubens mit den Tatsachen der Erfahrung hat viele, wie den Verfasser des „Prediger Salomo", dem Zweifel und Unglauben in die Arme getrieben, dessen letztes Wort ist: „Alles ist eitel."

Diese skeptische Denkart hatte zu Anfang des 2. vorchristlichen Jahrhunderts unter den oberen Klassen des jüdischen Volkes weit um sich gegriffen, begünstigt durch deren Bekanntschaft mit der griechischen Bildung, die unter solchen Umständen wie ein zersetzendes Gift zur Untergrabung des Glaubens und der Sitte der Väter wirkte. Es kam soweit, daß die verweltlichte priesterliche Aristokratie Jerusalems (die „Sadduzäer") selbst dem syrischen König Antiochus die Hand bot zur Hellenisierung des Judentums. Aber der Versuch, diese gewaltsam durchzuführen, weckte die Reaktion des nationalen und religiösen Volksgeistes; mit den Makkabäern, die das Joch der Fremdherrschaft abschüttelten, verbanden sich die Asidäer, die Vor-

gänger die Pharisäer, zur Aufrechterhaltung des jüdischen Gesetzes. Die siegreiche Reaktion gegen die Abtrünnigen führte dann zu einer Verschärfung und Versteifung des gesetzlichen Geistes des Judentums. Um sich gegen das Eindringen des Heidentums zu schützen, drang man fortan auf die pünktliche Beobachtung des Gesetzes in allen seinen zeremoniellen Äußerlichkeiten. Und man blieb nicht bei dem Buchstaben des geschriebenen Gesetzes (der „Thora") stehen, sondern vergrößerte beständig das Netz der Satzungen, beschränkte Schritt vor Schritt den Kreis des Erlaubten durch das Gebotene und legte gerade auf diese von den Schriftgelehrten hinzugefügten Erweiterungen und Ausdeutungen des Buchstabens, die man als alte Überlieferung bezeichnete, den größten Wert. Besonders die Verordnungen über die Sabbatruhe und über Waschungen und Reinigungen wurden bis zu den kleinlichsten Konsequenzen ausgebildet und ihre strikte Beobachtung gefordert. Die Werke der Moral wurden hintangesetzt, die Werke der Heiligkeit, Fasten, Beten und Almosengeben zur Hauptsache gemacht. Das Ideal der Gerechtigkeit im Sinne des Pharisäismus war nicht mehr die fromme Gesinnung der Psalmen oder die sittliche Lebensweisheit der Proverbien, sondern war die korrekte Legalität nach den Vorschriften der Schriftgelehrten; auf die formelle Genauigkeit des Tuns und Lassens kam alles an, die jüdische Religion wurde zum Werkdienst und zur kirchlich-bürgerlichen Rechtssatzung. Damit trat auch der Anspruch auf Lohn und das Rechnen mit Gott ganz anders hervor als früher. Nicht die Gesinnung entschied, sondern die einzelnen Handlungen wurden addiert, aus der Bilanz der verdienst-

lichen Leistungen und der Übertretungen sollte sich nach der pharisäischen Theologie der jeweilige Stand der geistlichen Rechnung, die für jeden einzelnen im Himmel gebucht werde, ergeben. Da nun einzelne Heilige durch ihre hervorragend wertvollen Leistungen, zu denen besonders auch das Märtyrerleiden gehört, einen überfließenden Schatz von Verdiensten anhäufen, so kann ihr Überschuß auf die bedürftigen Sünder zur Sühnung ihrer Verschuldungen und zur Deckung ihres Mangels an Verdiensten übertragen werden; so findet sich schon in dieser jüdischen Theologie die Lehre vom Gnadenschatz und von stellvertretenden Verdiensten und Sühnungen der Heiligen.

Um nun aber alle die Satzungen und Gebote des geschriebenen und ungeschriebenen Rechtes genau zu beobachten, dazu gehörte mehr als Durchschnittsmenschen leisten können; um sie auch nur zu kennen, dazu bedurfte es einer eigenen Gelehrsamkeit. „Der Ungelehrte kann sich nicht in acht nehmen vor der Sünde, und der Laie kann nicht wahrhaft fromm sein“, so dachte man in den Kreisen der Pharisäer, die die Religion als Studium und Kunst betrieben und hochmütig herabsahen auf die Menge der ungelehrten und armen Leute, die weder alle die kleinlichen Gesetzesvorschriften kannten, noch auch die Muße und Mittel hatten, um alledem genau nachzukommen. So bildete sich ein breiter Abstand zwischen den technisch geschulten Virtuosen der Frömmigkeit und dem ungebildeten Volk (dem „am haarez“), das bei der Religion der Schule leer ausging, von dessen verunreinigender Berührung die Gerechten sich stolz absonderten, um dessen geistliche und weltliche Verwahrlosung sich niemand küm-

merte. Das Gesetz, einst die Freude und der Ruhm der Frommen, war jetzt zum drückenden Joch und zum tötenden Buchstaben geworden, unter dem das Leben des jüdischen Volkes erstarrte. Der Pharisäismus verdarb nicht nur die Moral, indem der Dienst des Nächsten hinter den Übungen der Gottseligkeit zurücktreten mußte; er entseelte auch die Religion, indem er den Zugang zu Gott versperrte durch den Götzendienst des Gesetzes, das noch über Gott gestellt wurde — Gott selbst soll, so meinten die Rabbinen, in seinen Mußestunden am Sabbat die Thora studieren!

Aber so sehr auch die Schriftgelehrten an den überlieferten Schranken des Judentums festhielten, konnten sie doch nicht jede Bewegung verhindern. Während man gegen den Rationalismus der hellenischen Bildung den Schutzdamm des Gesetzes und der Überlieferung immer höher aufwarf, öffnete man zugleich die Schleusen den trüben Fluten der orientalischen Weisheit, ihren Spekulationen über das Geisterreich, über Engel und Dämonen, über Auferstehung und Weltgericht und jenseitige Vergeltungsorte. Göttliche Attribute, wie Weisheit, Wort, Geist und Herrlichkeit, die früher nur in poetischer Sprachweise dann und wann personifiziert worden, wurden jetzt verselbständigt zu persönlichen Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, ähnlich den persischen Amschaspans oder Erzengeln. Die alte Vorstellung von göttlichen Boten (Engeln) erfuhr eine dogmatische Ausbildung: es werden Rangklassen unterschieden, die vornehmsten mit Namen benannt und bestimmte Amtsgeschäfte in der Weltregie-

rung ihnen zugeteilt; Völker und Individuen bekommen ihre Schutzengel, sogar die Naturerscheinungen werden von Engeln regiert, womit die heidnischen Naturgottheiten unter neuer Etikette wiederhergestellt sind. Und wie in der persischen Religion dem Heer der guten Geister das der bösen gegenübersteht, so erhielten jetzt auch im Judentum die Dämonen, die früher nur bedeutungslose Naturgespenster gewesen, die neue Bedeutung von gefallenen Engeln, die unter ihrem Oberhaupt, dem Satan, ein gottfeindliches Reich bilden. Satan selbst, der noch im Buch Hiob zum himmlischen Gefolge Gottes gehörte und gewissermaßen als himmlischer Staatsanwalt den Ankläger der Menschen vor Gott machte, wurde jetzt zum Widersacher Gottes und zum Fürsten der Weltreiche, die mit dem Gottesreich in feindlichem Gegensatz stehen. Auf seine Verführung der Ureltern wurde jetzt das Eindringen der Sünde und des Todes in die gute Schöpfung Gottes zurückgeführt; in Krankheiten erblickte man die Wirkungen von Dämonen, die von den Menschen Besitz ergreifen; die feindlichen Heidenvölker erschienen als die Werkzeuge des Satan, der durch sie das Gottesreich der Juden bedränge. Aber diese Herrschaft Satans in dem gegenwärtigen Weltalter hat ihre in Gottes Ratschluß bestimmte Frist, so hoffte der Jude im Einklang mit dem Perser. Nach der Religion der Perser ist der Kampf des guten und des bösen Gottes der Inhalt der Weltgeschichte, die in vier Perioden von je 3000 Jahren zerfällt, und deren Abschluß das Weltgericht, die Vernichtung des feindlichen Geisterreiches, die Erscheinung des Erlösers, die Auferstehung der Menschen und die Erschaffung einer neuen, von allem Übel gereinig-

ten Welt bildet. Diese Gedanken drangen jetzt auch in das Judentum ein und wurden maßgebend für jene neuen Zukunftsbilder, die wir unter dem Namen „Apokalyptik" zusammenzufassen pflegen.

Das erste dahin gehörige Werk ist das Buch Daniel, dessen Inhalt eine Philosophie der Geschichte unter jüdisch-theokratischem Gesichtspunkt ist, die in Form einer Vision einem mythischen Heiligen aus Nebukadnezars Zeit in den Mund gelegt wird. Anknüpfend an die Weissagung des Propheten Jeremia von den 70 Jahren der Prüfungszeit macht der Verf. von Daniel daraus 70 Jahrwochen und läßt deren erlösenden Wendepunkt eben in seiner eigenen Gegenwart, der Zeit des Makkabäerkrieges, unmittelbar bevorstehen. Er sieht in der makedonischen Monarchie das Letzte der vier heidnischen Weltreiche seinem Ende entgegengehen, worauf alsbald die ewige Herrschaft „der Heiligen" d. h. der Juden beginnen und die Weltgeschichte ihren Abschluß finden soll. Damit war die während der hellenischen Herrschaft zurückgetretene prophetische Erwartung einer künftigen „messianischen" Glanzzeit des jüdischen Volkes wieder in Vordergrund gerückt, hatte aber zugleich eine bedeutsame neue Wendung nach dem Übernatürlichen, Jenseitigen und Wunderbaren hin erhalten. Aus dem natürlichen Gegensatz der Juden zu den anderen Völkern wurde der absolute Gegensatz zwischen dem vom Himmel stammenden Gottesreich und den aus dem Abgrund gekommenen dämonischen Weltreichen. Und die Entscheidung wird nicht mehr durch den von Gott gelenkten natürlichen Verlauf der Völkergeschicke herbeigeführt, sondern durch ein Wunder tritt plötzlich die Katastrophe ein,

die dem gottwidrigen Zustand ein Ende macht und das Reich der Heiligen, repräsentiert durch eine auf Himmelswolken vor Gott kommende Menschengestalt, zur Herrschaft bringt. Diese auf pessimistischer Beurteilung der Gegenwart und auf dem Hintergrund des persischen Dualismus beruhende Erwartung eines plötzlichen Kommens der Gottesherrschaft durch eine Wunderkatastrophe, die dem jetzigen Weltzustand ein Ende machen und einen neuen begründen werde, das blieb die herrschende Stimmung und Meinung des Judentums im letzten vorchristlichen Jahrhundert. Und dem übernatürlichen Ursprung des Gottesreiches entsprechend wurde auch seine Beschaffenheit gedacht: zwar soll es auf Erden sich verwirklichen, aber teilnehmen sollen an seinem Glück auch die Frommen der Vorzeit, die zu diesem Zweck auferweckt werden, während die Gottlosen auferstehen zu ewigem Grauen. Diese im Buch Daniel erstmals ausgesprochene Hoffnung auf Totenauferstehung ist wahrscheinlich unter persischem Einfluß aufgekommen. In den späteren Apokalypsen, wie im Buch Henoch, kam dann noch hinzu die Vorstellung von jenseitigen Vergeltungsorten: der Gehenna oder Hölle für die Seelen der Gottlosen und dem Paradiese für die Frommen. Auch diese Vorstellung von der Unsterblichkeit der leiblosen Seelen im Jenseits war dem alten israelitischen Glauben noch ganz fremd gewesen, gehörte aber längst neben dem Auferstehungsglauben der persischen Religion an und bildete den gemeinsamen Angelpunkt der platonischen, alexandrinischen und neupythagoreischen Philosophie und der verschiedenen Mysterienkulte; die Hoffnung auf ein seliges Los der Frommen im Jenseits war

der Trost aller weltmüden Seelen jenes Zeitalters. Kein Wunder, daß auch die Juden unter der wachsenden Not ihres Volkes diesen Glauben an individuelle Unsterblichkeit sich aneigneten, ohne doch darum die alte prophetische Hoffnung auf eine künftige irdische Heilszeit des ganzen jüdischen Volkes aufzugeben. Beide Vorstellungsreihen, der spiritualistische Unsterblichkeitsglaube und die irdisch-nationale Messiashoffnung, liefen meistens unvermittelt nebeneinander her, oder man suchte auch wohl einen gewissen Ausgleich zwischen beiden in der Art herzustellen, daß man eine irdisch-messianische Heilszeit von beschränkter Dauer (das sogen. „tausendjährige Reich") vorausgehen und darauf dann erst den ewigen jenseitigen Vollendungszustand folgen ließ. Der Zweiseitigkeit dieses Zukunftsbildes entsprach endlich auch ein Schwanken in der Vorstellung von der Person des „Messias": nach der Henoch-Apokalypse erscheint er als ein überirdisches halbgöttliches Wesen, der geheimnisvolle „Menschensohn", der vor der Weltschöpfung bei Gott verborgen war und zu bestimmter Zeit von oben herabkommen wird, um das Weltgericht zu halten und das jüdische Volk zu erlösen; dagegen in den „Psalmen Salomos", die aus pharisäischen Kreisen um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts stammen, wird der Messias noch nach dem altprophetischen Ideal geschildert als ein irdischer Mensch aus Davids Stamm, der mit göttlicher Hilfe die Feinde überwinden und eine machtvolle und gerechte Regierung im jüdischen Volk führen werde.

Inwieweit diese verschiedenen apokalyptischen Vorstellungen in den Volksglauben zur Zeit Jesu eingegangen

waren, darüber läßt sich schwer etwas sicheres ausmachen. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Judentum nicht, wie später die christliche Kirche, ein dogmatisches Lehrgesetz hatte, das Alle zu glauben verpflichtet gewesen wären; nur das Tun und Lassen war durch das Gesetz geregelt und der Glaube an den einen Gott und seine Offenbarung in Israel war selbstverständliche Voraussetzung, im übrigen aber stand den Einzelnen die größte Freiheit hinsichtlich ihres Glaubens und Hoffens zu. Nur so erklärt es sich, daß gerade der an der Spitze des religiösen Gemeinwesens stehende priesterliche Adel, die Sadduzäer, sich ablehnend zu allen den apokalyptischen Vorstellungen von Engeln und Auferstehung und Jenseits verhalten und auf das geschriebene Gesetz sich beschränken konnten. Dagegen waren die Pharisäer, die ihre Stütze im Bürgertum hatten, die Träger der national-messianischen Hoffnung und der neuen apokalyptischen Vorstellungen, die sich seit Daniel an sie knüpften, des Glaubens an Engel, Auferstehung, Gericht und jenseitige Vergeltung; der national-messianische Fanatismus verwickelte sie in die politischen Welthändel und machte sie zu demokratischen Rivalen der aristokratischen Sadduzäer.

Im Unterschied von diesen beiden Parteien waren die Essäer eine rein religiöse Bruderschaft, die um Politik sich nichts kümmerte und in ordensmäßiger Abgeschlossenheit ein stilles Leben der Arbeit und asketischen Selbstzucht führte. So streng gesetzlich sie waren in Beobachtung der Sabbatvorschriften und der Reinigungszeremonien, hierin sogar die Pharisäer noch weit überbietend, so wichen sie doch in einigen eigentümlichen Zügen vom sonstigen Judentum ab. Sie ver-

warfen die blutigen Opfer, weil sie ihre täglichen Bäder in kaltem Wasser und ihre gemeinsamen, durch Gebet geweihten Male für einen reineren Gottesdienst hielten. Sie verwarfen die Sklaverei als eine naturwidrige Ungerechtigkeit. Sie verschmähten in ihrer Mehrzahl — denn es gab hierin doch Ausnahmen — die Ehe, weil der Zauber des Weibes und die Sorge für die Kinder den Mann unfrei und selbstisch mache. Sie verwarfen das Privateigentum und lebten in vollständiger Gütergemeinschaft; beim Eintritt in die Bruderschaft machte jeder alle seine Habe zum Gemeingut des Ordens, und auch der Ertrag der Arbeit aller Genossen fiel der gemeinsamen Kasse zu, mit deren Mitteln nicht nur die Lebensbedürfnisse der Ordensglieder bestritten, sondern auch nach außen reiche Wohltätigkeit geübt wurde. Die essäische Bruderschaft hatte eine hierarchische Organisatien und strenge Disziplin; vier Klassen unterschieden sich durch abgestufte Heiligkeitsgrade, und alle Ordensglieder waren zu strengem Gehorsam gegen die Oberen verpflichtet; der Aufnahme in den Orden ging ein dreijähriges Noviziat voran; über Vergehungen und Ausstoßung urteilte ein Gericht von wenigstens 100 Mitgliedern. Offenheit und Wahrhaftigkeit im Verkehr der Brüder miteinander und Geheimhaltung ihrer Überlieferungen und heiligen Schriften nach außen war strenges Gesetz. Die Lebensweise der Ordensbrüder war streng geregelt und einfach: die Woche über hatte jeder seine Arbeit zu betreiben, in Acker- und Gartenbau, in Viehzucht oder in Handwerken, die den einfachsten Lebensbedürfnissen dienen, ausgeschlossen war alles dem Krieg oder Luxus dienende, auch Handel; außerdem mochten

die, welche dazu das Geschick hatten, als Wahrsager und Wunderärzte sich allen im Volke, die ihrer Hilfe oder ihres Rates begehrten, dienstbar erweisen; die Heilkunde und das prophetische Wissen der Essäer wird öfters gerühmt. Am Sabbat aber versammelten sich die Brüder zur gemeinsamen Erbauung, dabei wurden die heiligen Schriften — nicht bloß alttestamentliche, sondern auch Geheimschriften des Ordens von der Art der Apokryphen und Apokalypsen — gelesen und von den Sachkundigsten erklärt. Die Unterweisung zielte, wie Philon sagt, auf Erziehung zur Frömmigkeit, Reinheit, Gerechtigkeit und Erkenntnis der Pflichten ab, deren dreifache Richtschnur war: Liebe zu Gott, zur Tugend und zum Menschen. Zur Gottesliebe gehört die Reinhaltung des ganzen, auch leiblichen Lebens, ferner die Enthaltung nicht bloß von aller Unwahrhaftigkeit, sondern auch vom Eid, der nach der Meinung der Essäer so schlimm sei wie Meineid und Lüge, insbesondere aber der Glaube an die gütige Vorsehung Gottes, als die Ursache von allem Guten und von nichts Bösem. Die Tugendliebe hat sich zu erweisen in Selbstbeherrschung, Mäßigkeit, Freiheit von Geiz und Ruhmsucht; die Menschenliebe in Wohlwollen, Billigkeit, Teilnahme und Hilfsbereitschaft auch für Kranke und Arbeitsunfähige, und in Ehrfurcht gegen die Alten. Den Ernst dieser sittlichen Grundsätze haben die Essäer nicht bloß im Leben, sondern auch im Sterben bewährt: Viele von ihnen haben im jüdischen Krieg das Leben für ihren Glauben gelassen. Was ihnen aber die Kraft zur Weltverleugnung im Leben und Sterben gab, das war ihr Glaube an die Unsterblichkeit der von oben stammenden und

nach Befreiung von der Fessel des Leibes sich sehnenden Seele und an die jenseitige Vergeltung: die Guten kommen in die Gefilde der Seligen jenseits des Ozeans, die Bösen in die finstere Tiefe des Hades. — Die Gleichheit dieser Lehre mit der neupythagoreisch-orphischen Seelen- und Jenseitslehre würde für sich allein schon genügen, um den nahen geschichtlichen Zusammenhang der Essäer mit dieser hellenistischen Sekte zu beweisen, auf die auch die anderen erwähnten Eigentümlichkeiten der Essäer hinweisen. Ob außer diesem hellenistischen Einfluß (der sich auch bei der jüdisch-alexandrinischen Bruderschaft der Therapeuten bemerken läßt) auch noch sonstige orientalische — sei es persische oder syrische oder vielleicht sogar buddhistische — Einflüsse mitgewirkt haben mögen, das können wir um so mehr dahingestellt sein lassen, als der Neupythagoreismus selbst auch wahrscheinlich von der orientalischen Gnosis abhängt.

Man hat früher nicht selten einen so direkten Zusammenhang zwischen dem Essenismus und dem Christentum angenommen, daß man Jesum selbst geradezu zum Essäer machte. Das war nun zwar gewiß nicht richtig, wie heute allgemein anerkannt ist; die den Essäern eigene krankhafte Angst vor der befleckenden Unreinheit des natürlichen und geselligen Lebens, ihre weltscheue Abschließung in mönchischem Verein, ihre unfreie Unterwürfigkeit unter die Ordensdisziplin, die sie nach Josephus' Beschreibung wie unmündige Knaben unter der Zucht des Pädagogen erscheinen ließ, — das alles liegt offenbar weit ab vom evangelischen Bilde Jesu. Andererseits wäre es gewiß nicht minder einseitig, wollte man dem Essenis-

mus alle Bedeutung für die Vorbereitung des Christentums absprechen. Die Essäer haben doch nicht bloß auf äußere Reinigungszeremonien Wert gelegt, sondern noch wichtiger war ihnen die Reinheit des Herzens von Selbstsucht und Weltlust; und wenn sie gegen die politischen Geschicke des Volksganzen gleichgültiger waren, so hatten sie dafür um so mehr ein warmes Herz und eine offene Hand für die Notstände im einzelnen und kleinen, für die Bedürfnisse der kleinen Leute, der Armen und Kranken; Barmherzigkeit zu üben und sich von der Welt unbefleckt zu bewahren, das waren die Grundforderungen des Essenismus, noch ehe sie die des Christentums wurden. Ich wüßte keine Erscheinung der alten Welt, jüdischen wie heidnischen, die hierin dem Christentum näher stünde als der Essenismus. Und bedenken wir nun, daß die Essäer überall in Städten und Dörfern Niederlassungen und Bruderhäuser hatten, daß sich an den engeren Ordensbund ein weiterer Kreis von verheirateten Laienbrüdern anschloß, daß sie mit der Erziehung fremder Kinder sich befaßten, daß sie endlich als Ärzte und Wahrsager mit Leuten aller Art in Berührung kamen, so werden wir es wohl begreiflich finden, daß der essenische Geist weit über die engen Grenzen der Ordensgemeinschaft hinaus wirkte. Wir werden es insbesondere wahrscheinlich finden, daß unter den „Stillen im Lande", die sich von dem geschäftigen und prätentiösen Frömmigkeitsbetrieb der Pharisäer abgestoßen fühlten, die ernstere und innerlichere Frömmigkeit der Essäer ein sympathisches Verständnis fand und Manchem den Gedanken nahelegte, daß das Kommen der Gottesherrschaft zur Erlösung seines Volkes durch eine innere

Umkehr und Reinigung der Herzen vorbereitet werden müsse.

Solch ein dem Essenismus verwandter, doch nicht zum Orden gehörender Mann war Johannes der Täufer, der in der Wüste Juda, wo eben die Essäer ihre meisten Niederlassungen hatten, als Bußprediger auftrat. Ein Vorläufer Jesu war er zwar nicht in dem Sinn, daß er in ihm den Messias erkannt und auf ihn als seinen größeren Nachfolger hingewiesen hätte — so erschien ihr Verhältnis später erst in der Auffassung der christlichen Gemeinde —, wohl aber in dem Sinn, daß er zuerst die Ankündigung der Nähe des Himmelreiches als Weckruf zur Buße in die Volksmenge hineinwarf und dadurch die mächtige religiöse Bewegung hervorrief, die den Boden für Jesu Wirksamkeit bereitete. Er war mit den alten Propheten der Überzeugung, daß der entscheidende „Tag des Herrn“ nur denen Heil bringen werde, die durch aufrichtige Sinnesänderung sich darauf würdig vorbereiten, daß er aber für die anderen, ob sie auch noch so zuversichtlich der Kindschaft Abrahams sich rühmen mögen, ein Tag des Gerichts und Schreckens sein werde. Für die Bußfertigen aber sollte dann die Taufe d. h. Untertauchung im fließenden Wasser ein Zeichen und zugleich mystisches Mittel der Abwaschung von Sünde und Schuld sein, ein Mittel also zur Vergebung der Sünden. Wie für den Essäerorden die täglichen Bäder als Zeichen und Mittel der religiösen Reinigung und Heiligung seiner Mitglieder galten, so sollte in der Johannestaufe dasselbe ein für allemal an allen Heilsbegierigen vollzogen und so alle zu einer der Gottesherrschaft entsprechenden heiligen Volksgemeinde ge-

weiht werden. Das essenische Ideal der persönlichen Herzens- und Lebensreinheit wurde von Johannes zur Aufgabe für alle erhoben, von deren Erfüllung es abhängen sollte, ob die nahende Katastrophe der Gottesherrschaft dem Einzelnen Heil oder Unheil bringen werde. Die nationale Messiasidee bildete also den Hintergrund und die treibende Kraft dieser volkstümlich-religiösen Bewegung; daß sie auch die wahre Ursache der Gefangensetzung und Hinrichtung des Täufers war, ist aus der sicher geschichtlichen Andeutung des Josephus zu entnehmen.

Jesus.

Unter den Scharen, die zu Johannes kamen, um sich von ihm taufen zu lassen, befand sich auch Jesus von Nazareth, Sohn des Zimmermanns Joseph und der Maria, die außer ihm noch vier Söhne und einige Töchter hatten. Über die Kindheit und Jugend Jesu haben wir keine geschichtliche Kunde, denn was die Evangelien nach Matthäus und Lukas darüber erzählen, das sind religiöse Sagen ohne jeden geschichtlichen Wert, deren Entstehung wir in späterem Zusammenhang zu erklären haben werden. Im ältesten Evangelium nach Markus tritt Jesus erstmals auf bei der Taufe durch Johannes. Mit dieser verknüpfen die Evangelien den wunderbaren Vorgang der Messiasweihe Jesu durch eine Himmelsstimme und die Herabkunft des Geistes in Form einer Taube; da dies selbstverständlich auch nicht Geschichte, sondern Sage ist — wir werden darin später eine der ersten Stufen

in der Entwicklung der Christus-Spekulation der christlichen Gemeinde erkennen — so hat man die Frage erhoben, ob an der Taufgeschichte nach Abzug des Wunders überhaupt noch etwas geschichtliches als Rest verbleibe? Können wir darüber auch nichts sicheres wissen, so wird man es doch für wahrscheinlich halten dürfen, daß Jesus von Johannes getauft worden ist; wäre das nicht eine in der Erinnerung feststehende Tatsache gewesen, so wäre die Gemeinde schwerlich dazu gekommen, das Getauftwordensein Jesu durch Johannes zu erzählen und dadurch den Schein zu erwecken, als ob er dem Täufer untergeordnet wäre; das deutliche Bestreben der Evangelisten, dieses naheliegende Bedenken zu entkräften, spricht gerade für die Richtigkeit der Überlieferung von Jesu Taufe durch Johannes.

Daß die Predigt des Johannes von dem nahe bevorstehenden Anbruch der Herrschaft Gottes und des großen Gerichtstages auf Jesus einen tiefen und nachhaltigen Eindruck gemacht hat, dürfen wir daraus erschließen, daß er selbst nach der Gefangensetzung des Täufers mit demselben Rufe aufgetreten ist: „Ändert den Sinn, denn nahegekommen ist das Reich der Himmel (d. h. Gottes).“ Das klingt so, als habe er einfach das Werk des Täufers fortsetzen wollen; aber es war doch ein anderer Geist, der aus ihm sprach, eine neue Kraft, die sein Wirken beseelte. Johannes war der Bußprediger gewesen, der durch die Verkündigung des nahen Gerichts die sündigen Volksmassen und ihre tugendstolzen Führer in Judäa schrecken und beugen wollte, wozu auch seine streng asketische Erscheinung und sein Aufenthalt in der Wüste stimmte.

Aber ein Asket ist kein Begeisterter und eine Bußpredigt wirkt nicht begeisternd; daher ist begreiflich genug, daß von Johannes keine Wundertaten berichtet werden und seine Person nicht zum Gegenstand der Wundersage geworden ist, die überall der Ausdruck der begeisterten Verehrung zu sein pflegt, zu der die Massen von einer die Herzen gewinnenden und die Phantasie entzündenden mächtigen Persönlichkeit hingerissen werden. Eine solche Persönlichkeit war Jesus: er wirkte begeisternd, weil er selbst begeistert war von einem Glauben, der mehr erhebend als beugend, mehr beseligend als schreckend war; er gewann die Herzen der Menge, weil er selbst ihnen ein großes Herz, reich an Liebe und Erbarmen entgegenbrachte. Seine Predigt war nicht die alte dürre Schulweisheit der Schriftgelehrten, nicht Erörterung minutiöser armseliger Gesetzesfragen; sie war auch nicht drohende und verdammende Gerichtspredigt; sie war der unmittelbare Ausdruck seines eigenen glaubensstarken und liebeglühenden Herzens, und darum wurde sie zur frohen Botschaft der Erlösung für alle Gebundenen und Gedrückten, Mühseligen und Beladenen. Wer ihn hörte und sah, bekam den Eindruck, daß hier etwas neues erschienen sei, ein Lehrer nicht wie die Schriftgelehrten, sondern ein Lehrer von Gottes Gnaden, in dem eine höhere Macht wirke, ein göttlicher Geist, wie die Gläubigen fühlten, ein dämonischer, wie die Gegner lästerten, jedenfalls eine wunderbare Macht, die Herzen zu ergreifen, die Geister zu bannen, und selbst die kranken Leiber zu heilen. In das Geheimnis einer solchen Persönlichkeit vermögen wir freilich nie ganz einzudringen, hier sowenig wie bei anderen

Heroen der Menschheit; aber bis zu einem gewissen Grad mögen wir doch ihre Eigenart aus den Verhältnissen der Zeit und Umgebung zu erklären versuchen. Die Predigt des Täufers hatte in Jesu die Überzeugung geweckt, daß der große längst geweißagte Tag des Herrn nahe bevorstehe; daß es aber vor allem ein Tag des Gerichts für sie sein werde, hatte der Täufer den auf ihre Abrahamskindschaft pochenden Judäern und ihren selbstgerechten heuchlerischen Zionswächtern verkündigt; das mochte in Judäa am Platze sein und war begreiflich bei dem Priestersohn Johannes, der das hierarchische Unwesen immer vor Augen gehabt. Jesus aber war ein Kind des Volkes und stammte aus Galiläa, wo die Bevölkerung vom jüdischen Nationalstolz und von der pharisäischen Vergötterung des Gesetzes freier war als in Judäa, aber nur um so trostloser die Not der Zeit empfand: die Tyrannei der von den Römern eingesetzten und gestützten idumäischen Fürsten, den furchtbaren Steuerdruck, die Willkür der Oberen, die Rechtlosigkeit der Armen, die ökonomische Zerrüttung und die religiöse Verwahrlosung der Menge. Diese tiefe soziale Not seiner Landsleute trat Jesu vor die Augen, als er aus der Wüste Juda nach Galiläa zurückgekehrt war, die Predigt vom nahenden Gottesreich auf den Lippen. Wie hätte er es übers Herz bringen können, diesen Ärmsten gegenüber den drohenden Ton der Gerichtspredigt anzuschlagen? „Da er die Massen sah," so erzählt der Evangelist (Matth. 9, 36), „erbarmte es ihn ihrer, daß sie mißhandelt und preisgegeben waren, wie Schafe, die keinen Hirten haben." Mit dem Auge der erbarmenden Liebe erkannte er in diesen mißhandelten und führerlosen

Massen den glimmenden Funken frommen Hoffens und Sehnens nach Erlösung, nach Trost und Hilfe und Führung. Da trat das Wort des alten Propheten vor seine Seele: „Tröstet, tröstet mein Volk!“ Er fühlte sich ergriffen von diesem prophetischen Geist, er fühlte es, der Herr habe ihn dazu geweiht, „den Armen frohe Botschaft zu verkünden“, habe ihn dazu gesandt, „wunde Herzen zu verbinden, Freiheit zu verkündigen den Gefangenen, den Gefesselten Lösung ihrer Bande, auszurufen das Gnadenjahr des Herrn“ (Jes. 40, 1. 61, 1. vgl. Luk. 4, 17f.). Die Not seines Volkes wurde so in seinem mitfühlenden Herzen zum Rufe Gottes, zur Gewißheit seiner Sendung, den Armen frohe Botschaft zu verkünden. Dieser Beruf forderte aber eine neue Weise des Wirkens: nicht durfte er, wie die Pharisäer, sich hochmütig absondern von der unreinen sündigen Masse, auch nicht, wie Johannes, in die Wüste entweichen, um zu warten, bis die Massen zu ihm kamen, sondern er ging den Menschen überall nach, suchte sie auf in den Schulen am Sabbat wie bei ihrer Arbeit in der Woche, trat in die Häuser, die sich ihm öffneten, an die Krankenbetten, wo man seiner Hilfe begehrte, wie an die gastliche Tafel, an der die verrufenen Zöllner saßen. Diese entgegenkommende, das Verlorene suchende und rettende Liebe war etwas neues, das man weder an den hochmütigen Musterfrommen des Pharisäismus, noch an den ängstlichen Asketen des Essäerordens, noch auch an dem herben Bußprediger Johannes gesehen hatte. Es war die Wiederbelebung des besten Geistes der Propheten, eines Hosea, Jeremia und des jüngeren Jesaia, und doch wieder anders als damals, weil auf dem Hinter-

grund einer anderen Zeit, einer Zeit fieberhafter Spannung, in der die Verzweiflung am Alten und die Erwartung einer wunderbaren, alles neumachenden Katastrophe ihren Höhegrad erreicht und die Massen aufs tiefste erschüttert hatte. Daß diese glühende Hoffnung auf baldigen Eintritt rettender Wundertaten Gottes sich in Jesu Seele verband mit der stetigen Wärme und Tatkraft der barmherzigen Liebe zu den Armen und Elenden und Sündern, darauf beruhte der Zauber seiner Persönlichkeit, das Enthusiastische und Heroische wie das Zarte und Milde seines Auftretens und Wirkens, seine hinreißende Gewalt über die Massen wie seine anziehende und fesselnde Macht über die einzelnen Seelen; darauf aber auch seine Kollision mit den herrschenden Mächten seines Volkes und der Welt; kurz, darauf beruhte der Erfolg wie das Schicksal seines Lebens.

Der Ruf, mit dem die Evangelisten die Predigt Jesu beginnen lassen: „Ändert den Sinn, denn nahegekommen ist das Reich der Himmel!" enthält zugleich den Inbegriff seiner Lehre. Den Grundton bildet von Anfang bis zu Ende die prophetische Ankündigung der Nähe des Gottesreiches, als Beweggrund der Forderung einer sittlichen Umwandlung. Was verstand nun Jesus unter dem „Reich der Himmel" oder Gottes (was beides dasselbe besagt)? Die gewöhnliche Meinung ist, daß er darunter etwas ganz neues und anderes als seine Landsleute verstanden habe, sei es ein Reich, das im Himmel droben sei, eine jenseitige Seligkeit der Seelen, oder auch eine zwar irdische, aber geistliche Beschaffenheit der Menschen, ihre wahre Frömmig-

keit und Rechtschaffenheit. Aber wenn wirklich Jesus einen so neuen Gedanken mit dem alten Wort verknüpft hätte, wäre dann nicht zu erwarten, daß er sich von Anfang an hierüber deutlich und bestimmt ausgesprochen, seine Meinung genau erklärt und gegen Mißverständnisse verwahrt hätte? Davon aber finden wir gar nichts berichtet; er setzt vielmehr ebenso, wie schon vorher der Täufer, als selbstverständlich voraus, daß Jedermann wohl wisse, was er unter dem Reiche, dessen nahes Erscheinen er in Aussicht stellte, meine; wird er dann nicht dasselbe darunter verstanden haben wie alle Juden seiner Zeit, nämlich jene seit Daniel von allen Frommen erhoffte wunderbare Betätigung der Herrschermacht*) Gottes, wodurch der jetzige elende Weltzustand beseitigt und eine neue bessere Ordnung der Dinge auf Erden, speziell im jüdischen Volk, herbeigeführt werden soll? Diese Vermutung findet in der Tat ihre Bestätigung, wenn wir die hierauf bezüglichen Aussprüche Jesu unbefangen betrachten. Vor allem kommen hier in Betracht die Seligpreisungen in der von Lukas (6, 20 ff.) überlieferten ursprünglichen Form: „Selig seid ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes! Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden! Selig, die ihr jetzt weinet, denn ihr werdet lachen! Hingegen wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin! Wehe euch, die ihr jetzt satt seid, denn ihr werdet hungern! Wehe euch, die ihr

*) Das griechische Wort basileia bedeutet die Königsherrschaft, Regierung Gottes, wobei der durch sie bewirkte Glückszustand der Frommen als die Folge und Erscheinung des göttlichen Regiments mitgedacht ist.

jetzt lachet, denn ihr werdet trauern und weinen!“ Hier ist deutlich gesagt, daß das bevorstehende Reich Gottes eine Neuordnung der sozialen Zustände zugunsten der Armen und zuungunsten der Reichen bedeutet, wobei natürlich vorausgesetzt ist, daß die Armen auch die Frommen seien, die ihre Hoffnung auf Gott setzen, und die Reichen die gottlosen und gewalttätigen Weltkinder, wie dies genau dem Sprachgebrauch der Psalmen entspricht. Diesen klaren Sinn der ursprünglichen Lukas’schen Seligpreisungen hat Matthäus (5, 3 ff.) unter dem Gesichtspunkt späterer Zeitverhältnisse verdunkelt, indem er die Armen im eigentlichen Sinn zu „geistlich Armen“, die jetzt Hungernden im leiblichen Sinn zu den „nach Gerechtigkeit Hungernden“ machte, womit dann auch der ursprüngliche Gegensatz zwischen jetzigem und künftigem Zustand zurücktrat hinter dem Gegensatz von äußerem Zustand und innerem Wert; doch blickt auch hier in der Verheißung, daß die Sanftmütigen das Land besitzen werden, der ursprüngliche Sinn einer von der Zukunft zu erwartenden Neuordnung der irdischen Verhältnisse noch deutlich genug hindurch. Und wie wollte man diesen Sinn verkennen in jenem Trostwort Jesu an seine Freunde: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, es hat eurem Vater gefallen, euch die Herrschaft zu geben?“ (Luk. 12, 32) — eine Verheißung, die dann beim letzten Mahl in der volleren Form wiederholt wird: „Wie mein Vater mir Herrschaft bestimmt hat, so bestimme ich sie euch, daß ihr essen und trinken sollt an meinem Tisch unter meiner Königsherrschaft und sitzen auf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels“ (Luk. 22, 29 = Matth. 19. 28). Eben-

dort findet sich auch das beachtenswerte Wort: „Ich werde von jetzt an nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks, bis die Gottesherrschaft gekommen sein wird“ oder: „bis ich aufs neue trinken werde unter der Gottesherrschaft“ (Luk. 22, 18 = Mark. 14, 25). Man wird bei diesen Aussprüchen schwerlich an etwas anderes denken können als an einen durch göttliche Allmacht herbeigeführten neuen Zustand des jüdischen Volkes zugunsten Jesu und seiner Anhänger, eine neue Epoche zwar, die aber doch von der Gegenwart nicht soweit abweichend vorzustellen ist, daß man nicht auch da noch essen und trinken könnte; eine jenseitige himmliche Seligkeit in diese Worte hinein zu deuten, wäre eine für die geschichtliche Betrachtung unerlaubte Willkür. Nehmen wir noch hinzu die Bitte des Vaterunsers: „Dein Reich komme!“ und fragen wir jetzt nicht, was wir dabei denken dürfen, sondern was die ersten Jünger Jesu dabei gedacht haben, so gibt uns hierfür die Apostelgeschichte einen deutlichen Fingerzeig, indem sie (1, 6) den Jüngern die Frage an den scheidenden Herrn in den Mund legt: „Richtest du in dieser Zeit das Reich wieder auf für Israel?“ Die Verwirklichung des verheißenen Messiasreiches im jüdischen Volk war der Angelpunkt des Hoffens und Fragens der christlichen Urgemeinde: wäre das möglich gewesen, wenn Jesus selbst nichts derartiges oder das gerade Gegenteil davon gelehrt hätte?

Die Beweiskraft aller dieser unzweideutigen Aussprüche kann nicht aufgehoben werden durch scheinbare Gegeninstanzen auf Grund von anderen Stellen, die verschiedene Deutungen zulassen. Man hat in den Gleichnissen vom Sämann und Samen den Gedanken

finden wollen, daß das Reich Gottes in der sittlichen Gesinnung der Gläubigen schon gegenwärtig vorhanden sei und durch ihre Tätigkeit weiter sich entwickele; aber sie besagen vielmehr, daß das Kommen des Reiches durch die Predigt des Wortes zwar vorbereitet werde, aber sein wirklicher Eintritt durch kein menschliches Tun beschleunigt und herbeigeführt werden könne, sondern in Geduld erwartet werden müsse, bis es von selbst nach Gottes Willen ins Dasein trete. Auch die Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der kostbaren Perle besagen nur, daß man um des überschwenglichen Gutes der Teilnahme am Gottesreich willen auf alle anderen Güter zu verzichten bereit sein soll, aber sie sagen nicht, daß jenes höchste Gut schon ein gegenwärtiger geistlicher Besitz sei; vielmehr wird es deutlich als der in der zukünftigen Epoche zu erwartende reiche Lohn und vielfache Ersatz für die jetzigen Opfer beschrieben (Mt. 19, 29). Die einzige Stelle, die für die geistliche Gegenwart des Reiches zu sprechen scheint, ist der Spruch Luk. 17, 20f.: „Das Reich Gottes kommt nicht mit Aufsehen, man wird auch nicht sagen: siehe hier oder da ist es, denn siehe, das Reich Gottes ist inwendig in euch." Aber wie unsicher, ja unmöglich erscheint diese herkömmliche Deutung, sobald wir auf den ganzen Zusammenhang achten: kann denn Jesus zu den Pharisäern gesagt haben, das Reich Gottes sei inwendig in ihnen? und kann er gesagt haben, es komme nicht in Aufsehen erregender Art, wenn er doch unmittelbar nachher sein Kommen als eine plötzliche und allgemein erkennbare Katastrophe beschreibt und es vergleicht mit dem Blitz, der plötzlich über den ganzen Himmel leuchtet, oder

mit der Sintflut, die plötzlich über die sicheren Zeitgenossen Noahs, mit dem Feuer- und Schwefelregen, der über die Städte Sodom und Gomorrha hereinbrach? Da dieselbe Anschauung auch in anderen evangelischen Stellen wiederkehrt und mit den apokalyptischen Erwartungen des damaligen Judentums ganz übereinstimmt, so sind wir gewiß berechtigt, in ihr die wirkliche Meinung Jesu zu finden*).

Und nicht bloß als eine plötzliche, sondern auch als eine nahe bevorstehende Katastrophe hat er das Kommen des Gottesreiches gedacht; noch vor dem Ableben der jetzigen Generation oder noch vor der Vollendung der Missionspredigt in den Städten Israels soll das große Ereignis nach Mk. 9, 1, Mk. 16, 28. 10, 23 eintreten; ja in den letzten Tagen zu Jerusalem scheint Jesus die entscheidende Wendung sogar in nächster Nähe erwartet zu haben. Daß er sich darin getäuscht hat, daran wird sich niemand, der geschichtlich zu denken vermag, stoßen. Wie alle Heroen, so war auch Jesus ein Kind seines Volkes und seiner Zeit und teilte also auch deren messianische Erwartungen; nur da-

*) Der Spruch Luk. 17, 20 f. wird sonach vom Evangelisten aus der paulinischen Vergeistigung des Reichsgedankens (vgl. Röm. 14, 17) entnommen und Jesu hier in den Mund gelegt worden sein, um eben die in der ältesten Überlieferung gegebene katastrophische Vorstellung vom wunderbaren Anbruch des Reiches einzuschränken, bzw. zu korrigieren. In ganz ähnlicher Weise hat derselbe Evangelist das überlieferte Wort von der ewigen Geltung des Gesetzes (Luk. 16, 17) zwischen zwei andere Sprüche eingeschlossen, die geeignet schienen, jenem die bedenkliche Spitze abzubrechen. Diese Art, das Überlieferte durch Hinzufügung neuer Deutungen unschädlich zu machen, war im Urchristentum, wo die Überlieferung noch nicht in geheiligten Texten fixiert war, ganz gewöhnlich.

durch war er ja auch imstande, auf seine Zeit umgestaltend zu wirken. Gerade der feste Glaube an die Nähe der entscheidenden Wendung war der Impuls und die durchschlagende Kraft seines Wirkens; indem das höchste Ideal als unmittelbar bevorstehende Wirklichkeit seine Seele erfüllte, hob es ihn empor über alle kleinen Sorgen und Interessen des Erdenlebens und ließ ihn die unbedingte Hingabe des ganzen Herzens und Lebens an den Willen des allein guten Gottes als die wahre Bestimmung des Menschen erkennen. Und dieser Kern seines Glaubens bleibt vorbildlich für alle Zeiten, er behält seine Wahrheit auch für uns, wenngleich wir durch die Geschichte selbst dazu geführt worden sind, zwischen dem bleibenden Kern und der vergänglichen Form zu unterscheiden und die Verwirklichung des göttlichen Willens nicht mehr in plötzlichen Wunderkatastrophen, sondern in der stetigen Erziehung der Menschheit durch die natürliche Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens zu erkennen. Darum bleibt doch immer in Geltung die Anerkennung des unbedingten Wertes des göttlichen Reiches, die unbedingte Verpflichtung jedes Einzelnen zur Selbsthingabe an diesen ewigen Weltzweck, der über alle endlichen Sonderzwecke unendlich überragt, und die tiefernste Verantwortung eines Jeden für sein Verhalten zu diesem höchsten Lebenszweck.

Diese ethisch-individualistische Wendung der messianischen Reichs- und Gerichtsvorstellungen ist übrigens schon in der Lehre Jesu selbst vorgebildet. Denn bei allem engen Anschluß an die Zukunftsbilder des damaligen Judentums ist er doch in einem wichtigen Punkt von ihnen abgewichen. Was für die anderen, die Phari-

säer zumal, die Hauptsache an der messianischen Heilszeit war, der Sieg des jüdischen Volkes über alle Heiden und die Rache an diesen Feinden, das fehlt in der Predigt Jesu gänzlich. So oft er auch vom künftigen Gericht spricht, nie handelt es sich dabei um die Bestrafung der Heidenvölker, immer nur um die Entscheidung des Schicksals der Einzelnen. Der sittliche Ertrag jedes einzelnen Lebens soll dabei zur Erscheinung kommen: die stille Frömmigkeit des Kämmerleins und das stille prunklose Wohltun wird der Vater im Himmel vergelten öffentlich, der treue Arbeiter wird eingehen zu seines Herrn Freude; aber die stolzen und sicheren Sünder, die Unbarmherzigen, die nicht vergeben konnten, die Herr-Herr-Sagenden, die doch nicht den Willen Gottes taten, werden aus der Gemeinschaft des seligen Lebens ausgeschlossen und in die äußerste Finsternis oder in die Hölle verstoßen werden. Das Gericht wird die Scheidung zwischen Weizen und Unkraut, guten und faulen Fischen zur Erscheinung und zum Abschluß bringen in der Zuerkennung des dem Werte eines Jeden entsprechenden Loses.

Mit der Vorstellung des künftigen Gerichts ist der Lohngedanke unzertrennlich verknüpft. Er wird oft verwertet als Beweggrund zur Opferwilligkeit und Wohltätigkeit oder als Trost für Leidende und Verfolgte. Insbesondere in den Sprüchen von der Vergeltung des Fastens und Betens (Matth. 6, 4. 18) wirkt die jüdische Ansicht von der Verdienstlichkeit derartiger „guter Werke“ so auffallend nach, daß man an der Echtheit dieser Aussprüche zu zweifeln sich versucht fühlen könnte. Um so beachtenswerter ist aber, daß doch der allerdings festgehaltene Lohngedanke eine

Veredelung erfährt durch Erhebung über die rechtliche zur sittlichen Beurteilung des Handelns. Nach dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge, wo zuletzt alle, trotz ihrer verschiedenen Arbeitsleistung, denselben Lohn erhalten, kann der Lohn nicht mehr als rechtliche Vergeltung in Betracht kommen, sondern er wird zur freien Gnadengabe, die allen zukommt, die dem göttlichen Rufe folgen. Nach Lukas 17, 7ff. hat der Mensch vor Gott so wenig einen Rechtsanspruch auf Lohn, als der Knecht, der einfach seine Schuldigkeit getan hat. Gleichwohl wird dem treuen Knecht reicher Lohn in Aussicht gestellt: der Herr selbst wird ihm dienen (Luk. 12, 37) oder: er wird über viel gesetzt werden (Matth. 25, 21) d. h. sein Tätigkeitsgebiet wird erweitert nach dem Maße der bewiesenen Tüchtigkeit. Dieser Gedanke, daß die Höhe der sozialen Stellung bedingt ist durch die Größe der Leistung, enthält eine unanfechtbare Wahrheit. Hingegen ist das Lohnmotiv im Sinn einer bloßen Nützlichkeitsmoral schon damit prinzipiell überwunden, daß die oberste Norm des Sittlichen in der vollkommenen Güte Gottes als des Vaters, und das höchste Motiv in der Liebe zu Gott und zum Nächsten erkannt ist.

Die herkömmliche Meinung, daß die Bezeichnung Gottes als des „Vaters" bei Jesu völlig neu sei und auf einer wunderbaren Offenbarung beruhe, ist nicht ganz richtig. Für die geschichtliche Betrachtung wird sich auch hier das absolute Wunder auflösen in eine Entwicklung, die psychologisch wohl begreiflich ist. Schon auf den frühesten Religionsstufen findet sich der Vatername für die Gottheit, freilich da noch erst in dem

physischen Sinn des Erzeugers; so heißt bei Homer Zeus der Vater der Götter und Menschen. In höherem Sinne hat Platon Gott den Vater des Alls genannt, der aus neidloser Güte gewollt habe, daß alles ihm so ähnlich wie möglich werde, weshalb es auch des Menschen Aufgabe sei, durch Gerechtigkeit und Frömmigkeit Gott möglichst ähnlich zu werden. Auch Seneca sprach von der väterlichen Gesinnung Gottes, mit der er die Menschen zur Tugend erziehe; nannte das unbeschränkte Wohlwollen, dem es unmöglich sei, Schaden zu tun, die Natur der Götter und sagte, daß die wahre Verehrung derselben darin bestehe, ihnen nachzuahmen; „willst du den Göttern nachahmen, so gib auch den Undankbaren, denn auch den Gottlosen geht die Sonne auf und der Regen fällt auch auf ihre Äcker.“ In der israelitischen Religion heißt Gott von alters her der Vater Israels, die Israeliten seine Söhne, und dieses Verhältnis der Vater- und Kindschaft wird in den nachexilischen Weisheitsschriften nicht mehr bloß auf das Volksganze, sondern auch auf die einzelnen Frommen bezogen; Sirach nennt Gott „Vater und Herr meines Lebens“; in der Weisheit Salomos und in den Psalmen Salomos heißen die Frommen „Gottes Söhne“ und Philon spricht von dem „himmlischen Vater“, der die göttlichen Kräfte in die Seele als in seinen Tempel herabsende, um sie zu reinigen und zu heiligen. Aus den Schriften der Rabbinen läßt sich entnehmen, daß zur Zeit Jesu der Ausdruck: „himmlischer Vater, unser Vater im Himmel“ ein volkstümlicher Ersatz für den nicht mehr benützten alten Gottesnamen geworden war. Man kann hiernach nicht sagen, daß Jesus einen ganz neuen Gott gelehrt, etwa an die Stelle des nur ge-

rechten Gottes der Juden den nur liebenden Vater Gott gesetzt habe; auch die Juden kannten den barmherzigen Gott und Vater im Himmel; hinwiederum auch für Jesus bleibt es die fundamentale Überzeugung, daß der allmächtige und heilige Gott, der Herr Himmels und der Erde, der allein Gute, unendlich erhaben sei über alle kreatürliche Schwäche und menschliche Sünde, daß er der König sei, der seine Knechte zur Rechenschaft fordert, der Richter, der mehr als alle Menschen zu fürchten ist, weil er nicht den Leib bloß töten, sondern Leib und Seele in die Hölle verderben kann. Nun dürfen wir aber nicht vergessen, daß es in der Religion nie bloß auf die lehrhaften Gedanken ankommt, sondern auch auf die Gefühle und Triebkräfte, die sie in der Seele auslösen, und diese sind verschieden je nach der Eigenart der Naturen; die verschiedene Art aber, wie das Gefühl eines Jeden auf die Vorstellung von Gott reagiert, wirkt dann natürlich auch wieder auf diese Vorstellung in der Art zurück, daß die Seite derselben, von der das Gefühl am lebhaftesten angesprochen wird, in Vordergrund tritt und über die anderen Seiten überwiegt. Daher das bekannte Wort: „Wie der Mensch, so sein Gott." Nach dieser allgemeinen Erfahrung wird sich auch die Eigentümlichkeit des Gottesbewußtseins Jesu ohne alles Wunder psychologisch begreifen lassen.

War auch den Juden zur Zeit Jesu der Vatername für Gott nicht fremd, so konnte doch das Vertrauen auf die väterliche Gesinnung Gottes nie zu durchschlagender und beherrschender Bedeutung kommen, weil eben doch für die große Mehrheit Gott in erster Linie der himmlische König des jüdischen Volkes war,

das religiöse Bewußtsein also noch immer national und gesetzlich gebunden, vom Knechtsgeist der Furcht beherrscht und vom Haß gegen die Heiden wie gegen die unreinen Volksgenossen getrübt. In Jesu Seele dagegen war nicht Furcht und nicht Haß, sondern barmherzige Liebe der Grundton, die Liebe, die zu den Hilfsbedürftigen am meisten sich hingezogen fühlt und darum auch vor dem tiefsten Elend, dem der Sünde und Schuld, sich nicht stolz verschließt, sondern es zu heilen sucht und es zu überwinden sich getraut. Indem Jesus diese barmherzige Liebe in sich selbst als das stärkste und beste fühlte, konnte er nicht umhin, sie auch als das höchste in Gott zu denken, als die Grundeigenschaft des göttlichen Wesens, der auch die Macht und die Gerechtigkeit untertan seien. So ward ihm Gott zur Allmacht der Liebe, zum Vater, bei dem das Barmherzigsein nicht bloß eine Eigenschaft neben anderen, sondern die innerste Natur ist, dessen Güte unerschöpflich ist im Geben und unermüdlich im Vergeben, der seine Sonne scheinen läßt über Böse und über Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. Schon in der Natur sieht Jesus die Offenbarung der fürsorgenden Macht und Güte des Schöpfers: ohne seinen Willen fällt kein Sperling vom Dach, kein Haar von unserem Haupt, er kleidet die Lilien auf dem Felde und nähret die Vögel unter dem Himmel. Um wie viel mehr darf der Mensch auf seine gütige Fürsorge vertrauen, der Mensch, dessen Seele mehr Wert hat als die ganze übrige Welt, der nicht bloß Geschöpf Gottes, sondern sein Kind ist und die Bestimmung hat, ihm ähnlich zu werden an sittlicher Vollkommenheit, d. h. an Herzensreinheit und an

Barmherzigkeit. So verknüpft sich für Jesus mit dem Gottesideal das Menschheitsideal; der Wille des Guten, den er als das höchste und stärkste in sich selbst fühlte, wird das höchste alles Wirklichen, die weltbeherrschende Macht, und damit das Urbild, das verpflichtende Gesetz und das höchste Gut für alle Menschen.

Aber mit dieser idealen Schätzung des Menschen verbindet Jesus den nüchternsten Blick und das schärfste Urteil über seine erfahrungsmäßige Wirklichkeit. Die Menschen sollen Kinder Gottes erst werden durch ihre sittliche Verähnlichung mit Gott, aber von Natur sind sie das, wozu sie bestimmt sind, noch nicht wirklich, sondern stehen hinter ihrem Urbild weit zurück. „Niemand ist gut, denn Gott allein", sie haben alle nötig zu bitten: „vergib uns unsere Verschuldungen!" Von allen gilt das Urteil (Luk. 11,13), daß sie „arg" seien, denn (Mk. 7,21 ff.) in aller Herzen nisten „die argen Gedanken" sinnlicher und selbstischer Begierden, die in Worten und Taten sich äußernd den Menschen verunreinigen. Jesus hat also das Böse nicht bloß im gesetzwidrigen Tun gesehen, wie die Juden, und auch nicht, wie die Griechen, in der stofflichen Körperlichkeit, die unsere irdische Existenz bedingt, sondern in den unreinen und selbstischen Regungen des Herzens, die im Zwiespalt stehen mit unserem idealen Wesen und daher Leib und Seele verderben. Daher die Forderung: reiß aus Auge und Hand, die dich zum Argen verführen wollen, damit nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde! Diese verderbliche Macht des Bösen kleidete sich für Jesus in die Vorstellung des Teufels und seines Heeres, der Dämonen; er hat sich an diese volkstümliche Vor-

stellung nicht etwa nur akkommodiert, wie man oft sagte, sondern er hat sie selbst alles Ernstes geteilt; sie gehört zu den Stücken seines Weltbildes, in denen er sich als Kind seiner Zeit zeigt, und die für uns nicht mehr maßgebend sein können. Denn der Teufel als personifizierte Existenz des Bösen gehört dem orientalischen Dualismus an, der sich mit dem sittlichen Monotheismus, der Alleinherrschaft des guten Gottes, logisch nicht zusammenreimen läßt. Daß Jesus theoretisch in diesem Widerspruch befangen blieb, darf uns nicht wundern an einem Propheten, der nicht philosophisch über Gott und Welt reflektierte; dafür aber hat er ihn, was für die Religion zunächst wichtiger und nötiger war, praktisch überwunden, denn er hat die Furcht vor den Teufeln, die wie ein Alp auf den Menschen jenes Zeitalters lastete, besiegt durch die Kraft seines Gottvertrauens und seiner Menschenliebe. In dieser Beziehung sind seine Krankenheilungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Daß ihnen ein geschichtlicher Kern zugrunde liege, werden wir um so weniger bezweifeln, als wir ja noch heute ähnliches geschehen sehen, daß nämlich gewisse Krankheiten, die auf gestörtem Nervenleben beruhen, wie z. B. Lähmungen, durch die geistige Einwirkung der Suggestion auf das seelische Leben des Kranken zeitweise oder auch dauernd geheilt werden. Ähnlich werden wir es uns zu denken haben, daß in den Kranken, die man damals für „Besessene" hielt, durch den suggestiven Eindruck der Persönlichkeit Jesu Glauben geweckt und neue Lebenskräfte entbunden wurden; solche wunderbaren Erfolge erschienen dann Jesu selbst wie seiner Umgebung als ein Sieg seines

überlegenen Geistes über die dämonischen Geister der Kranken, wie sie denn auch wirklich ein Sieg seines Glaubens und seiner Liebe über Elend und Sünde der Menschen waren. Daher sah er in ihnen den Tatbeweis dafür, daß die Macht Satans gebrochen und das Reich Gottes im Anbruch begriffen sei (Matth. 12, 28). Und mit derselben Zuversicht der vertrauenden Liebe, die ihn zur Heilung kranker Leiber befähigte, wußte er sich auch berechtigt, die schuldbeladenen reuigen Seelen aufzurichten durch das Trostwort der Vergebung ihrer Sünden (Mk. 2, 10ff.). So ernst er über die Sünde urteilte, so tiefes Mitleid fühlte er doch mit solchen Sündern, die er unter dem Gefühl ihrer Schuld leiden und nach Erlösung von dieser Fessel seufzen, nach einem neuen und reinen Leben sich sehnen sah; er erkannte eben in diesem Leid der Reue und Verlangen nach Rettung den unter der Asche eines verlorenen Lebens noch immer glimmenden Funken des Guten, der nicht durch lieblose Härte zu ersticken, sondern anzufachen sei durch die entgegenkommende menschliche Liebe, die das Vertrauen weckt auf die vergebende und neumachende Gnade Gottes. In dem schönen Gleichnis vom verlorenen Sohn zeigt Jesus in schlichtester Form, was es sei um Sünde und Erlösung: wie die Sünde ihre Strafe in sich selbst trägt, indem sie den Menschen tief unglücklich macht, wie aus diesem Gefühl des Elends das Verlangen nach Rettung, das Heimweh nach dem verlorenen Vaterhaus, zuletzt der Entschluß der Umkehr und Heimkehr erwächst, und wie dann dem reuig Zurückkehrenden die Liebe des Vaters entgegenkommt und ihm aus freier Huld, ohne Sühnung oder Genugtuung zu verlangen,

alle Schuld vergibt und ihn zu neuem Leben in seiner Nähe aufnimmt. Das sind die Kernwahrheiten der Erlösungsreligion, die Jesus glaubte und predigte, weil seine eigene barmherzige Liebe zu den Sündern und Elenden ihm die Bürgschaft war für die gleiche Gesinnung seines himmlischen Vaters.

Da nun aber bei allen Menschen, auch wenn sie nicht in grobem Sündenleben sich verloren haben, der natürliche Sinn nicht so gut und rein ist, wie er bei einem Kind Gottes und Genossen des Gottesreiches sein sollte, so ergeht an alle zumal die Aufforderung: „Ändert den Sinn!" An die Stelle der Selbstliebe, die in unreinen und selbstischen Begierden aller Art sich äußert, soll treten die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und die Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst (Mk. 2, 28). Die Liebe zu Gott von ganzem Herzen ist auch nach V. Mos. 6, 5 die Grundforderung des monotheistischen Gottesglaubens, und in III. Mos. 19, 18 ist geboten, den Volksgenossen zu lieben wie sich selbst. Schon der pharisäische Lehrer Hillel hatte dieses Gebot zur allgemeinen Menschenliebe erweitert und darin den Kern des ganzen Gesetzes gefunden, Auch hier wieder wird also zu sagen sein, daß nicht eigentlich der Inhalt jenes Doppelgebotes an sich bei Jesu neu war, wohl aber die Art, wie er praktisch damit Ernst machte. Im Judentum hatte die Einsicht Hillels nicht durchschlagend wirken können, weil nicht einmal dieser Lehrer selbst, noch viel weniger die anderen loskommen konnten von dem Grundfehler der gesetzlichen Religion und Moral, der Zersplitterung des göttlichen Willens in einer Summe von positiven

Geboten und besonders Verboten (613 zählten die Pharisäer), die alle gleich sehr verbindlich, weil angeblich von Gott geboten waren, und unter denen die rituellen Vorschriften mindestens gleichwichtig, tatsächlich eigentlich noch wichtiger waren als die sittlichen; dadurch war Religion und Sittlichkeit im Judentum in jene Erstarrung und Veräußerlichung verfallen, die im Pharisäismus begonnen hatte und im Talmudismus zur Vollendung kam. Diesen Bann hat Jesus dadurch gebrochen, daß er das Sittliche auf die innere Gesinnung des Herzens zurückführte und als die freie Betätigung des einen Grundtriebes der Gottes- und Menschenliebe verstehen lehrte. Der Knechtsdienst eines äußeren Gesetzes war damit überwunden und an seine Stelle die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit gesetzt, die doch nicht selbstische Willkür ist, da sie sich ja an Gottes heiligen Willen gebunden fühlt, nicht durch sklavische Furcht, sondern durch kindliche Liebe. Damit war nicht nur das Sittliche in seiner wesentlichen Einheit als die Selbstbetätigung und Entfaltung des guten Willens erkannt, sondern auch Sittlichkeit und Religion zur unlöslichen Einheit verknüpft: wie alles Sittliche in der Gottesliebe wurzelt, so soll alle Religion sich in der Menschenliebe betätigen. Damit erfährt auch das gottesdienstliche Handeln eine neue Schätzung: es ist nicht mehr, wie in der antiken, heidnischen und jüdischen Welt, ein Gott zu leistender Dienst, womit man sich ein Verdienst um Gott erwerben, seine Huld erkaufen würde, sondern es ist der naturgemäße Ausdruck der frommen Gesinnung und hat eben nur insofern Wert, als es Äußerung eines entsprechenden Inneren ist; wo dieses fehlt, da ist

alles Beten und Fasten ein wertloser Schein, leere Heuchelei (Matth. 6, 1 ff.). Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Sabbatfeier nicht mehr ein Dienst, den man Gott, weil er es einmal so geboten hat, leisten muß, sondern er ist eine für des Menschen eigenes Wohl bestimmte Gabe Gottes (Mk. 2, 28), und darum ist das rechte, dieses Tages würdigste Verhalten das Wohltun im Dienste des Nächsten (Mk. 3, 4. Luk. 6, 9). Ebendarum dürfen auch gottesdienstliche Leistungen niemals der Erfüllung der einfachen sittlichen Pflichten vorangestellt werden: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer!“ sagt Jesus mit Hosea, und er verurteilt aufs schärfste die pharisäische Praxis, die eine fromme Stiftung höher schätzte als die Pflichterfüllung gegen die Eltern, und die das öffentliche Beten als Mittel betrieb zur Befriedigung der Eitelkeit und der Habsucht; im Gegenteil will er, daß sogar die Opferhandlung unterbrochen werde, um die Versöhnung des zürnenden Bruders nicht zu verzögern. (Matth. 5, 23.)

So sehr nun aber auch Jesus sich bewußt war, mit dieser Verinnerlichung des Sittlichen eine „bessere Gerechtigkeit“ als die der Schriftgelehrten und Pharisäer zu lehren, so weit war er doch noch davon entfernt, das mosaische Gesetz einfach für abgeschafft zu erklären. Nach einigen Aussprüchen, deren Echtheit zu bezweifeln wir schwerlich berechtigt sind, hat er vielmehr die unbedingte fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes in allen seinen Teilen bis aufs Jota und Häkchen hinaus gelehrt und seine Jünger dazu angehalten, zwar nicht den Werken, wohl aber der Lehre der Schriftgelehrten in allem zu folgen, zwar nicht über dem Rituellen des Gesetzes das Sittliche

beiseite zu setzen, wohl aber dieses zu tun und jenes nicht zu lassen (Matth. 5, 17 ff. 23, 3. 23. Luk. 16, 17). Mit der ganzen Pietät eines frommen Juden fühlte sich Jesus dem Gesetze noch verpflichtet und zugetan, ohne sich dessen bewußt zu sein, daß seine prinzipielle Auffassung des Sittlichen eigentlich schon den Standpunkt des Gesetzes überschritten hatte. Er meinte, das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, seinen wahren Sinn zur Geltung zu bringen, indem er gegen die ihn entstellenden Ausdeutungen der jüdischen Schulsatzungen kämpfte. Aber eben dieser Kampf riß ihn dann doch gelegentlich zu Aussprüchen hin, deren wirkliche Tragweite — ihm selbst vielleicht unbewußt — über die Verneinung der bloßen Schulsatzungen hinausreichte und die des Gesetzes selbst einschloß. So sprach er aus Anlaß der Interpellation wegen des Nichtfastens seiner Jünger das bedeutsame Wort vom neuen Lappen, der nicht aufs alte Kleid, und vom neuen Wein, der nicht in die alten Schläuche tauge (Mk. 2, 21), womit im Grunde die Unvereinbarkeit der neuen Weise seiner Frömmigkeit mit den alten gesetzlichen Lebensformen ausgesprochen ist. Oder wenn er (Mk. 2, 28) sagte, daß der Sabbat um des Menschen willen da sei und also des Menschen Sohn (d. h. der Mensch überhaupt) ein Herr auch des Sabbats sei, so ist damit die Relativität des Sabbatgebotes gegenüber dem unbedingten sittlichen Selbstzweck des Menschen in einer Weise ausgesprochen, wodurch die unbedingte Geltung des Ritualgesetzes ernstlich in Frage gestellt zu sein scheint. Bei dem Streit über die Reinheitssatzungen wird der Grundsatz aufgestellt, daß nichts, was in den Menschen eingehe, ihn verunreinige, sondern nur die aus seinem

Herzen ausgehenden argen Gedanken (Mk. 7, 8 ff.), womit auch die mosaischen Reinheits- und Speisegesetze entwertet werden. Für seine unbedingte Verwerfung der Ehescheidung berief sich Jesus auf die ursprüngliche Absicht des Schöpfers und erklärte die gegenteilige Bestimmung des mosaischen Gesetzes für eine Konzession des Gesetzgebers an die Schwachheit und Herzenshärtigkeit der Menschen. Wenn endlich das Wort vom Abbrechen des mit Händen gemachten Tempels und Aufbauen eines anderen nicht mit Händen gemachten wirklich von Jesus gesprochen sein sollte — nach dem Evangelisten (Mk. 14, 58. 15, 29) soll es ihm freilich nur von „falschen Zeugen" zugeschrieben worden sein — so könnte es kaum etwas anderes bedeuten als die Hoffnung auf das baldige Ende des gesetzlichen Tempeldienstes und die Ersetzung desselben durch einen geistigeren Gottesdienst. Wenn wir alle diese über- und widergesetzlichen Aussprüche mit jenen konservativ lautenden Erklärungen zusammenhalten, so bekommen wir, wie mir scheint, den Eindruck, daß Jesus innerlich vom mosaischen Gesetz schon viel freier war, als er selbst sich dessen deutlich bewußt wurde, und daß er den Widerspruch zwischen innerer Freiheit und äußerer Gebundenheit nur darum nicht fühlte, weil ihm am Gesetz das Sittliche so sehr die Hauptsache war, daß er das Rituelle als nebensächlich ruhig konnte bestehen lassen; nur wo dieses sich als Gefahr für das Sittliche vordrängte, da bekämpfte er es in so freier Weise, daß wir darin eine Ahnung künftiger Aufhebung des Gesetzes erblicken mögen. Aber von da bis zum bewußten Bruch mit dem Gesetz war doch immer noch ein weiter Schritt, den Jesus selbst nie vollzogen hat.

Es ist dies einer der Punkte, wo es besonders deutlich in die Augen fällt, daß der Keim zwar der neuen Religion in der Gesinnung Jesu schon vorhanden war, aber noch eingeschlossen in die überkommenen Formen seines Volkes und seiner Zeit; ihn aus dieser Gebundenheit zu lösen und selbständig zu verwirklichen, blieb der Entwicklung in der apostolischen Gemeinde vorbehalten.

Einen ähnlichen Eindruck von zeitgeschichtlicher Befangenheit der Moral Jesu bekommen wir auch, wenn wir ihre asketische Seite ins Auge fassen, ihre rigoristische Forderung der Lossagung von der jetzigen Welt und deren gesellschaftlichen Gütern. Man hat diese asketische Seite an einer Moral der Liebe immer paradox gefunden und sie daher bald rationalistisch abzuschwächen, zu allegorisieren, wegzudeuten versucht, bald aber auch romantisch verherrlicht als einen heroischen Idealismus, der über unsere menschliche Schwäche so hoch erhaben sei, daß wir ihn nur bewundern, aber nicht erreichen können; eine Auffassung, die, konsequent verfolgt, direkt auf die katholische Lehre von der doppelten Moral hinausführen muß. Unsere rein geschichtliche Betrachtungsweise bedarf aber weder jener rationalistischen noch dieser romantischen Fiktionen, da sie den asketischen Rigorismus der Moral Jesu als die unvermeidliche praktische Kehrseite und Folge seiner apokalyptischen Erwartung der nahen Katastrophe des Endes der jetzigen und des Anbruchs einer neuen Welt erkennt. Man kann den wirklichen Jesus der Geschichte in seiner charakteristischen Individualität nicht verstehen, wenn man diese zeitgeschichtliche Bedingtheit seiner ganzen, auch moralischen, Denkweise außer acht läßt. Es ist

allerdings zuzugeben, daß der asketische Rigorismus mit dem ethischen Idealismus nahe verwandt ist, aber was beide doch unterscheidet, ist eben dies, daß die idealen Forderungen mit den gegebenen Bedingungen der menschlichen Gesellschaft nicht im Widerspruch stehen, also bei aller Erhabenheit doch wirklich erfüllbar sind, die asketisch-rigoristischen Forderungen dagegen eine radikale Verneinung des geschichtlichen Lebens der menschlichen Gesellschaft einschließen. Wenn Jesus fordert, daß wir auch die Feinde lieben sollen, d. h. nicht rachsüchtig böses mit bösem vergelten, sondern versöhnlich sein und das Böse durch Gutes überwinden sollen, so werden wir diese Forderung (die übrigens auch andere Weise wie Buddha, Platon, Seneca, Epiktet gelehrt haben) gewiß als eine erhabene Pflicht anerkennen, die zwar schwer, aber doch nicht unmöglich zu erfüllen ist, da sie der Ordnung der menschlichen Gesellschaft keineswegs widerstreitet. Wenn nun aber Jesus weiter sagt: „Nicht widerstehen soll man dem Bösen, sondern wer dich schlägt auf die rechte Wange, dem biete auch die andere dar, und wer mit dir rechten und dir den Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel“ (Matth. 5, 30. Luk. 6, 29), so kann man ehrlicher Weise nicht leugnen, daß dieser Spruch in keiner Gesellschaft durchführbar ist, weil er jede Rechtsordnung aufheben und der brutalen Gewalttätigkeit gewonnenes Spiel geben würde; er ist nur zu verstehen aus der Stimmung einer Zeit, wo die Welt schon im Zusammenbruch begriffen und alle sozialen Werte dem Feuer des Weltgerichts verfallen schienen, nur da konnte es zweckmäßig erscheinen, durch völligen Verzicht auf eigenes Recht, durch völlige Gleichgültigkeit gegen Ehre und

Schande in dieser vergehenden Welt sich die Herrlichkeit der kommenden Welt zu sichern. Dasselbe gilt von allen den Aussprüchen, in denen Jesus von seinen Anhängern eine völlige Lossagung von allem, was sie an diese jetzige Welt bindet, vom Besitz vor allem, aber auch von den Banden der Familie fordert. Bekannt ist die Erzählung vom reichen Jüngling, der auf seine Frage, was er tun solle, um das ewige Leben zu ererben, die Aufforderung erhielt, alle seine Habe zu verkaufen und den Armen zu geben, so werde er einen Schatz im Himmel haben. Daß das nicht etwa als ein Ausnahmefall, sondern als allgemeingültiger Grundsatz gemeint war, erhellt unzweideutig aus der hinzugefügten Bemerkung Jesu, daß das Eingehen eines Reichen ins Reich Gottes noch unmöglicher sei als das Hindurchgehen eines Kamels durch ein Nadelöhr, so unmöglich, daß es nur durch ein Wunder Gottes überhaupt gelingen könnte. Offenbar beurteilte Jesus den Reichtum an sich als etwas verderbliches, als die größte und unüberwindliche Gefahr für die Seele des Besitzers, als einen Götzen („Mammon"), der den Menschen so völlig in seinem Dienste gefangen halte, daß er unmöglich zugleich Gott dienen könne; daher forderte er ganz allgemein, sich dieses seelenverderblichen Ballastes zu entledigen, um mit den Armen in den rettenden Hafen des Gottesreiches einzulaufen: „Verkaufet eure Habe und gebet Almosen, erwerbet euch einen unvergänglichen Schatz in den Himmeln! Keiner, der nicht allem was er hat entsagt, kann mein Jünger sein" (Luk. 12, 33. 14, 33). Man pflegt dieses und ähnliche Worte geistlich zu deuten, in dem Sinne, daß man nur nicht habsüchtig oder geizig sein und das Herz an den Reichtum

hängen solle, im übrigen aber ihn wohl behalten und zu guten, vernünftigen Zwecken brauchen möge; so denken wir heutigen Kulturmenschen, weil wir auch den Reichtum wie alles Irdische als ein Mittel zu sittlichem Handeln beurteilen, und weil wir im Verzicht auf Eigenbesitz zugleich den Verzicht auf das unveräußerliche Gut der persönlichen Selbständigkeit des Einzelnen in der Gesellschaft erblicken würden. Allein Jesus hat hierüber als Kind seiner Zeit und somit ganz anders gedacht als wir heute: er hat den Reichtum als bloßes Genußmittel und die Reichen als die leichtfertigen Weltkinder, Bedrücker der Armen und Verächter der Gottesherrschaft betrachtet, und — vor allem — er war überzeugt, hart vor der wunderbaren Katastrophe zu stehen, die allem Bestehenden ein Ende und alles neu machen sollte; wie hätte es sich da noch gelohnt, Regeln für einen dauernden Bestand der Gesellschaft zu geben? Aus eben diesem Gesichtspunkt erklären sich auch jene herben Worte, in denen Jesus sogar die Bande der Familie rücksichtslos zu zerreißen fordert: „Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes!" „Wenn einer zu mir kommt und haßt nicht Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, ja sein eigen Leben, so kann er nicht mein Jünger sein!" (Luk. 14, 26. 9, 60). Wie befremdlich klingen solche harten Worte bei einem Lehrer, der die Liebe zur Kardinaltugend gemacht hatte, der die Heiligkeit der Ehe so hoch schätzte, daß er ihre Auflösung unbedingt verwarf, der die Erfüllung der Kindespflichten höher stellte als alle gottesdienstlichen Werke, der seine warme Liebe zu den Kindern öfters bezeugte! Aber wir dürfen eben nie vergessen, daß in seiner Brust

zwei Seelen wohnten: neben der herzlichen und herzgewinnenden Liebe zu den Einzelnen, die in Vertrauen ihm nahten, zugleich der glühende Enthusiasmus des Propheten der Gottesherrschaft, der die jetzige Welt als reif zum Untergang betrachtet und darum alles was an sie bindet, die Familie nicht minder als Geld und Gut, nur für hemmende Fesseln ansehen kann, deren man sich mit heroischem Entschluß entledigen müsse, um des Lebens in der kommenden Welt teilhaftig zu werden. Nur von hier aus ists auch zu erklären, daß Jesus keinerlei Weisungen gegeben hat über die sozialen Pflichten der Ehegatten, der Eltern und Kinder, der Arbeit im Beruf, des Lebens im Staat — der bekannte Spruch Mk. 12, 17: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist," hat nicht den Sinn, die Bürgerpflichten auf Religion zu gründen, sondern vielmehr die politischen Dinge von der Religion so gänzlich zu scheiden, daß sie für den Frommen ebenso gleichgültig werden wie alle anderen Erdensorgen. Dieses gänzliche Ignorieren alles dessen, was den Inhalt der sozialen Sittenlehre ausmacht, kann nicht, wie manche meinen, daraus erklärt werden, daß Jesus die Ordnung aller dieser Dinge der natürlichen Entwicklung seiner Gemeinde habe überlassen wollen; man vergißt dabei, daß er eine „natürliche Entwicklung" überhaupt gar nicht in Aussicht genommen, sondern eine übernatürliche und plötzliche, alles mit einemmale neumachende Katastrophe erwartet hat.

Da nun diese Erwartung für uns auf Grund der Geschichte selbst wegfällt, so ist klar, daß auch die auf ihr beruhenden asketisch-rigoristischen Forderungen der Moral Jesu für uns nicht mehr in ihrem

ursprünglichen Wortsinn gültig sein können. Das rund und offen einzugestehen, halte ich für viel zweckmässiger, als mit zweifelhaften Interpretationskünsten sich an jenen kühnen Sprüchen abzuquälen oder mit bösem Gewissen sich an ihnen herumzudrücken. Je mehr wir aber den Unterschied zwischen der zeitgeschichtlich bedingten Moral Jesu und der modernen Sozialethik uns klar gemacht haben, desto entschiedener werden wir dann auch den bleibenden Wahrheitskern, den jene unter ihrer vergänglichen Hülle birgt, ans Licht zu stellen haben. Wir können diesen Kern in zwei Worte Jesu fassen: „Wer seine Seele erhalten will, der wird sie verlieren, wer sie aber verliert um meinetwillen, der wird sie gewinnen; denn was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und ginge seiner Seele verlustig?“ (Matth. 16, 25 f.) und „Wer unter euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der erste sein will, der soll aller Knecht sein“ (Mk. 10, 43). Der erste besagt, daß das wahre Heil, die Erfüllung des persönlichen Lebenszweckes eines jeden beruhe auf seiner selbstverleugnenden, rückhaltslosen Hingabe an den höchsten Zweck aller, die Verwirklichung des göttlichen Willens, als dessen Werkzeug Jesus sich selbst wußte. Der andere besagt, daß der soziale Wert eines jeden beruhe auf dem Maße seiner Dienstleistung für die Gesamtheit. Beide verwerfen den Egoismus, der das Seine sucht und bei dem selbstischen Gewinne der zeitlichen Güter sich selbst, sein ewiges Ziel verscherzt, und beide verheißen der sich selbst vergessenden Liebe, die im Dienste der menschlichen Gesellschaft Gottes Willen zu erfüllen sucht, den reichsten Lebensinhalt

und die bleibende Lebensbefriedigung. Dieses „Stirb und Werde!“ ist in der Tat eine ethische Kernwahrheit für alle Zeiten; aus diesem Prinzip hat sich in der christlichen Gemeinde eine neue Gesellschaftsordnung gebildet, und nach seiner Norm soll und wird sie sich immer reiner mit der Zeit gestalten. Der Unterschied besteht zuletzt nur darin, daß für uns der göttliche Wille sich nicht mehr in übernatürlichen Katastrophen, sondern in der natürlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft offenbart, daher auch unsere Hingebung an den göttlichen Willen sich nicht im Bruch mit den geschichtlichen Lebensbedingungen der Gesellschaft, sondern in der positiven, sittlichen Verwertung und Veredelung derselben betätigt.

Wir haben die Lehre Jesu überblickt, seine frohe Botschaft von der nahen Gottesherrschaft, von der Vaterschaft Gottes und von der wahren Gerechtigkeit des Menschen als des Gotteskindes. Es bleibt uns noch die Frage, wie Jesus über sich selbst, seine Aufgabe und Stellung im Gottesreiche gedacht habe? Die geschichtliche Beantwortung dieser Frage ist darum besonders schwierig, weil unsere Evangelien durchweg die später im Glauben der Gemeinde aufgekommenen, oder doch ihrem Sinne nach umgebildeten Vorstellungen von Jesus als dem Messias und Sohn Gottes schon in das irdische Leben Jesu zurückgetragen und die entsprechenden Aussagen Jesu selbst in den Mund gelegt haben, freilich nicht, ohne sich dabei in mannigfache Widersprüche mit den doch auch von ihnen überlieferten Erinnerungen an den wirklichen geschichtlichen Tatbestand zu verwickeln. Nach

dem vierten Evangelisten ist Jesus die fleischgewordene Erscheinung des Logos oder Sohnes Gottes, der von Anfang bei Gott und selbst ein Gott gewesen und dessen göttliche Herrlichkeit auch unter der irdischen Hülle der Person Jesu immer von den Jüngern geschaut worden ist (Joh. 1, 14). Nach den Evangelien Lucä und Matthäi ist Jesus der übernatürlich erzeugte Sohn Gottes, der schon bei seiner Geburt durch himmlische Geister begrüßt wurde als der Weltheiland; und auch nach Markus, der zwar von der übernatürlichen Geburt noch nichts weiß, ist Jesus schon bei seiner Taufe durch eine Himmelsstimme als der Sohn und Gegenstand der erwählenden Liebe Gottes, d. h. als der Messias proklamiert, und dann von den Dämonen der Besessenen als solcher erkannt, durch viele Wunder und besonders durch die Verklärung als solcher bestätigt worden. Dies alles gehört in das Gebiet der frommen Sage, deren Entstehung aus dem Glauben der Gemeinde wir später erklären werden. Vom rein geschichtlichen Standpunkte aus ist zunächst wenigstens so viel gewiß, daß Jesus sich keines übermenschlichen Ursprunges oder Wesens bewußt war. Er ist als Prophet aufgetreten, wie der Täufer vor ihm, er hat als Lehrer und Arzt unter seinen Volksgenossen gewirkt, wie andere vor und neben ihm; seine Macht über die kranken Seelen und Leiber, so wunderbar sie erscheinen mochte, war doch keine unbedingte göttliche Allmacht, sondern durch den Glauben der Kranken bedingt, wie daraus erhellt, daß er in Nazareth wegen des Unglaubens seiner Landsleute nicht viele Wunder tun konnte, wie Markus berichtet (6, 5). Ebensowenig war sein prophetisches Wissen ein un-

beschränktes: von der Stunde des Eintrittes der verheißenen Heilszeit weiß auch der Sohn nichts, sondern nur der Vater (Mk. 13, 32). Ja sogar die sittliche Vollkommenheit hat Jesus in edler Demut von sich abgelehnt, er hat auf die Anrede: „guter Meister“ geantwortet: „was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein“ (Mk. 10, 18). Er stellte sich somit in eine Reihe mit den andern Menschen, er betete zu Gott als zu seinem Vater, wie er die Jünger beten lehrte zu „unserem Vater“, er fühlte sich als Sohn Gottes in keinem anderen Sinne als in dem sittlich-religiösen, nach welchem er auch uns durch Verähnlichung mit unserem himmlischen Vater Söhne Gottes zu werden aufforderte und die Friedfertigen „Söhne Gottes“ und alle, die den Willen Gottes tun, seine Brüder und Schwestern nannte (Mk. 3, 35). Auch wo ihm von anderen der Name „Sohn Gottes“ in besonderem Sinne beigelegt wurde, wie von der Himmelsstimme bei der Taufe und bei der Verklärung, vom Teufel bei der Versuchung, vom Hohenpriester beim Verhör, ist das Wort in den älteren Evangelien allemal nur eine andere Bezeichnung für „Messias“, ohne einen transzendenten oder metaphysischen Sinn einzuschließen.

Also das echt menschliche Selbstbewußtsein Jesu läßt sich auf Grund der älteren Evangelien als zweifellos sichere geschichtliche Tatsache behaupten. Viel schwieriger ist hingegen die Frage zu beantworten, ob oder wie Jesus die Messiaswürde sich zugeschrieben habe. Daß er dies jedenfalls nicht schon von Anfang getan haben kann, läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit erschließen aus der von den drei ersten

Evangelien bezeugten Nachricht, daß Jesus am Ende seiner galiläischen Wirksamkeit auf einer Reise in der Gegend von Cäsarea Philippi seine Jünger gefragt habe, wofür die Leute ihn halten? worauf geantwortet wurde: für den (wiedererstandenen) Täufer Johannes oder für Elias oder sonst einen Propheten; dann weiter: wofür sie selbst ihn halten? worauf Petrus geantwortet habe: „Du bist der Christus“ (Mk. 8, 29; Lukas: „für den Christus Gottes,“ Matthäus; „du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“). Hier steht der geschichtlich denkende Evangelienleser vor der Alternative: entweder sind die schon früher von den Evangelien zahlreich berichteten messianischen Äußerungen Jesu und Bekenntnisse seiner Umgebung geschichtlich, dann könnte die Szene auf dem Wege nach Cäsarea nicht wohl möglich sein; oder diese ist geschichtlich, dann kann die Darstellung der Evangelisten, die Jesum schon von Anfang als den Messias einführen, nicht auf geschichtlicher Erinnerung beruhen, sondern nur auf einer Zurücktragung der späteren Glaubensüberzeugung der Gemeinde in die Anfänge des Lebens oder doch der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Aber eben der Umstand, daß die Szene von Cäsarea den sonstigen Voraussetzungen der Evangelien so auffallend widerspricht, ist ein starker Beweis für die Geschichtlichkeit dieses Petrusbekenntnisses, für die überdies auch die bestimmte Angabe von Ort und Zeit spricht. Freilich erheben sich dann sofort neue Schwierigkeiten beim Fortgang der Erzählung, auch wenn wir von der jedenfalls ungeschichtlichen Verherrlichung des Petrus als des Felsen, auf dem die Kirche gegründet werden soll, wovon nur Matthäus berichtet, absehen und bloß

auf die Darstellung des Markus reflektieren. Auf das Petrusbekenntnis hin, so berichtet er, habe Jesus den Jüngern eingeschärft, daß sie niemand von ihm sagen sollten, nämlich das soeben gehörte, daß er der Messias sei, und darauf habe er angefangen, sie zu belehren über die Notwendigkeit, daß der Menschensohn leiden müsse und von den jüdischen Hierarchen verworfen und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen; vor diesem Geschick habe ihn dann Petrus dringend gewarnt, Jesus aber habe den besorgten Jünger scharf abgewiesen als einen Satan, der nicht Göttliches sondern Menschliches denke.

Hier erhebt sich zunächst die Frage: warum hat Jesus den Jüngern verboten, von seiner Messianität zu reden? Wenn er selbst der Messias zu sein, oder genauer, zu dieser Würde bestimmt zu sein glaubte, mußte er dann nicht wünschen, daß sein und seiner Jünger Glaube auch allem Volk kundgemacht und von möglichst vielen geteilt werden möge? In der Tat ist ein Messias, der das nur im Verborgenen sein wollte, so schwer denkbar, daß es wohl begreiflich ist, wenn manche Kritiker neuerdings zu der Meinung gekommen sind, Jesus selbst habe gar nicht für den Messias gehalten sein wollen, sondern erst der Glaube der Gemeinde habe ihm, und zwar zunächst nur dem auferstandenen, nicht schon dem irdischen Jesus, diese Würde zugeschrieben. Andere dagegen glauben die hier vorliegende Schwierigkeit durch die Annahme lösen zu können, daß Jesus aus pädagogischer Weisheit und Vorsicht die Bekanntmachung seiner Messianität verboten habe, weil er befürchtete, daß das Volk ihn dann für einen politischen Messias halten könnte,

während er selbst doch nur ein geistlicher Messias sein oder auch durch Tod und Auferstehung ein himmlicher Messias habe werden wollen. Aber gegen diese Hypothese erheben sich mehrfache ernste Bedenken. Zunächst darf man fragen, ob es denn nicht der einfachste Weg zur Vermeidung jenes Mißverständnisses gewesen wäre, wenn Jesus offen und deutlich erklärt hätte, daß er zwar der Messias sein wolle, aber nicht in dem herkömmlichen Sinne der Juden, sondern in einem neuen, sei es geistlichen oder himmlischen Sinne? Aber wir finden nirgends eine Spur davon, daß er eine solche neue Deutung des überlieferten jüdischen Messiasbegriffes gegeben habe, ebensowenig wie von dem überlieferten Begriff des Gottesreiches. Und doch wäre beides dringend nötig gewesen, nicht bloß für das Volk, sondern auch für seine Jünger; denn wie sehr auch diese die überlieferte und volkstümliche Vorstellung vom Messias und seinem Reich geteilt haben, das verraten die Evangelisten öfters, z. B. bei der Bitte der Zebedaiden um die Ehrenplätze zur Rechten und Linken des Messias in seiner Herrlichkeit (Mk. 10, 37) oder bei der messianischen Huldigung der Festkarawane, zu der auch die Jünger mitgehörten, die beim Einzug in Jerusalem Jesum als den „Sohn Davids“ begrüßte und „das kommende Reich unseres Vaters David“ pries (Mk. 11, 9 f.). Unter der Voraussetzung, daß Jesus aus pädagogischer Weisheit und Vorsicht messianische Kundgebungen verboten habe, wäre doch wohl zu erwarten, daß bei derartigen Anlässen Jesus die Gelegenheit sich nicht hätte entgehen lassen, seine Jünger und Freunde über den Irrtum ihrer Erwartungen und über den wahren Sinn seiner eige-

nen Messiasidee unzweideutig aufzuklären. Aber nirgends tat er dies; er verwarf nicht die Vorstellung der Zebedaiden von Ehrenplätzen in seinem Reich, sondern erklärte nur, daß nicht er, sondern Gott diese verteile; er akzeptierte stillschweigend das Messiasbekenntnis des Petrus und die Huldigung der Festkarawane, er trat bei der Tempelreinigung als kräftiger Reformator der bestehenden Kultussitte auf, und er erklärte in dem Gleichnis von den untreuen Weingärtnern den Hierarchen ziemlich unverblümt das baldige Ende ihrer Herrschaft. Das alles macht, wie mir scheint, nicht den Eindruck, als ob Jesus die volkstümliche Vorstellung vom Messias als dem König des Gottesvolkes verworfen und durch die neue vom geistlichen Messias ersetzt habe. Die Vorstellung eines bloß geistlichen Messias, der nur als Lehrer auf die Gesinnung der Menschen einwirken, aber aller äußeren Macht und Würde entbehren würde, war nicht bloß dem Glauben der Juden, sondern auch noch dem der urchristlichen Gemeinde gänzlich fremd; diese war vielmehr der Überzeugung, daß Gott ihren Meister Jesus durch die Auferweckung vom Tode zu seiner Rechten gesetzt und dadurch „zum Herrn und Christus gemacht", also eben in die königliche Würde und Herrschermacht eingesetzt habe, die man mit der Vorstellung des Messias unzertrennlich verknüpft dachte; wie gründlich müßten also die Jünger ihren Meister bis zu Ende mißverstanden haben, wenn dieser an nichts derart, sondern nur an einen geistlichen Messias gedacht hätte! Dieser Begriff ist ebenso wie der des geistlichen Gottesreiches lediglich ein Erzeugnis der theologischen Reflexion, das von den naiven realisti-

schen Vorstellungen des Judentums wie des Urchristentums weit abliegt.

Wenn sonach die Hypothese des „geistlichen Messias" aus der geschichtlichen Betrachtung auszuschalten sein wird, so kann es sich noch fragen, ob wir weiter kommen mit der Hypothese des „himmlischen Messias", d. h. mit der Annahme, daß schon Jesus selbst denselben Glauben gehabt habe, den wir bei der Urgemeinde nach seinem Tode finden: daß er zwar noch nicht in seinem Erdenleben der Messias sei, wohl aber dazu bestimmt, durch Tod und Auferweckung zum himmlischen König des Gottesvolkes erhoben zu werden und als solcher bei seiner Wiederkunft vom Himmel her sich machtvoll zu offenbaren und sein Reich auf Erden zu errichten? Diese Hypothese scheint eine Stütze zu haben in den Stellen der Evangelien, nach welchen Jesus sein Leiden und seinen Tod, seine Auferstehung und Wiederkunft in den Wolken des Himmels aufs bestimmteste vorhergesagt haben soll. Aber sehen wir genauer zu, ob diese Aussprüche wirklich von Jesus gesprochen sein können, so erheben sich dagegen die gewichtigsten Bedenken. Schon die dreimalige Wiederholung der Weissagung mit steter Steigerung der Detailzüge (Mk. 8, 31. 9, 31. 10, 33 f.) legt die Vermutung nahe, daß es der Evangelist sei, der das Wissen und Hoffen der Gemeinde zu einem wunderbaren Vorherwissen und Vorhersagen Jesu machte. Hätte Jesus das wirklich vorhergesagt, so wäre die Tatsache unbegreiflich, daß dennoch niemand in seinem engeren und weiteren Jüngerkreise eine Ahnung gehabt hat weder von seinem bevorstehenden Tod noch auch von der darauf folgensollenden Auferstehung; die Katastrophe kam ihnen

so unerwartet und zerstörte für den Augenblick alle ihre Hoffnungen so völlig, daß sie fassungs- und mutlos flohen und sich in ihre Heimat zerstreuten. Übrigens sagen auch die Evangelisten selbst, daß die Leidens- und Auferstehungsweissagungen Jesu, so unzweideutig sie gewesen sein sollen, dennoch von den Jüngern beharrlich nicht verstanden worden seien; damit verraten sie offenbar, daß man im Jüngerkreis von dem angeblich geweissagten Geschick Jesu vor seinem wirklichen Eintritt nichts gewußt hat, daß also jene Weissagung nicht stattgefunden haben kann. Daß auch das Verhalten Jesu selbst in den letzten jerusalemischen Tagen nicht den Eindruck macht, als habe er seinen Tod als unbedingte Notwendigkeit und göttlich bestimmtes Geschick in Aussicht genommen, werden wir nachher sehen. Damit wird die Hypothese, daß Jesus ein himmlisches Messiastum erwartet habe, offenbar unhaltbar.

Müssen wir also sowohl vom geistlichen als auch vom himmlischen Messias absehen, so scheint nur die Alternative übrig zu bleiben: entweder Jesus wollte überhaupt nicht der Messias sein, oder er wollte es in dem herkömmlichen volkstümlichen Sinn sein, beziehungsweise werden. Aber es ist doch noch eine dritte Möglichkeit denkbar, eine vermittelnde Hypothese, die sich vielleicht am besten zur Erklärung des geschichtlichen Verlaufes eignet. Gewiß ist jedenfalls, daß Jesus nicht schon von Anfang an mit dem messianischen Anspruch aufgetreten ist, sondern nur als Prophet der nahen Gottesherrschaft; deren Kommen durch seine Predigt vorzubereiten, sah er zunächst als seine gottgegebene Aufgabe an. Dabei konnte er es

noch völlig dahingestellt sein lassen, ob in der neuen, durch die göttliche Allmacht herbeizuführenden Ordnung der Dinge Gott allein und unmittelbar König sein werde (wie z. B. in der apokryphen Schrift „Assumtio Mosis" erwartet wurde), oder ob er einen Menschen als sein Werkzeug und als messianischen König einsetzen und wen er dann hierzu erwählen werde. Der Gedanke, daß er selbst hierzu von Gott bestimmt sei, mag ihm von Anfang an noch ganz ferngelegen haben; daher die Abweisung der messianischen Begrüßungen, die ihm aus dem Munde von Kranken früh schon zugekommen sein sollen (wenn die evangelischen Berichte hierüber verläßlich sind). Als dann aber die Volksmassen von der Macht seines lehrenden und heilenden Wortes begeistert sich um ihn scharten, zugleich aber auch die wachsende Feindschaft der Schriftgelehrten und Pharisäer erkennen ließ, daß von dieser Seite nichts für die Rettung der verschmachteten und zerstreuten Herde zu erwarten sei, da mochte der Gedanke sich ihm mehr und mehr aufdrängen, daß er selbst berufen sei, die erlösende Gottesherrschaft durch eine religiös-soziale Reformation ins Werk zu setzen. Als der Täufer ihn fragen ließ: „Bist du der (Messias), der da kommen soll?" da wies er hin auf seine Erfolge in der Heilung der kranken Leiber und Seelen und auf seine Predigt des Evangeliums für die Armen. Ein Messias, wie die Pharisäer ihn träumten, der dem jüdischen Volk zum Sieg über die Heiden, zur Befreiung von der Römerherrschaft verhelfen sollte, wollte er freilich nicht sein, wohl aber ein Messias der Armen, der Mühseligen und Beladenen, der frommen Dulder und der Stillen

im Lande, dieser jetzt zwar kleinen und ohnmächtigen Herde, der aber vom himmlischen Vater die Herrschaft zugedacht sei (Luk. 12, 32). Zur Durchführung dieser Aufgabe genügte aber die bisherige Wirksamkeit in Galiläa nicht mehr, die Entscheidung mußte in der Hauptstadt Jerusalem, dem Mittelpunkt der Hierarchie, herbeigeführt werden. Der Entschluß zu diesem entscheidenden Schritt scheint durch das Petrusbekenntnis vollends zur Reife gekommen zu sein; denn von hier an weist alles auf einen großen Entschluß, kühnes Wagen, bestimmte Absicht hin. Nicht um sich töten zu lassen, ist Jesus nach Jerusalem gezogen, auch nicht bloß um das Fest dort zu feiern, sondern um über die Hierarchen zu siegen und das prophetische Ideal der Gottesherrschaft in dem erneuten Volk zu verwirklichen. Daß dieses Werk schwierig und gefahrvoll sei, konnte er sich natürlich nicht verhehlen, darum forderte er jetzt von seinen Jüngern die rücksichtsloseste opferwillige Entschlossenheit. In diesem Zeitpunkt mag er auch jenes Wort gesprochen haben: „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden, und was wollte ich lieber, denn es brennete schon! Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe, und wie ist mir bange, bis sie vollendet werde! Meinet ihr, daß ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage, nein, sondern Zwietracht“ (Luk. 12, 49f.). Das ist die echte Sprache des Helden, der einem schweren Entscheidungskampf entgegen geht und dabei alles, auch sein Leben selbst, für die Sache Gottes einzusetzen entschlossen ist, der aber darum, weil er sich die Möglichkeit des persönlichen Unterliegens nicht ganz verhehlen kann, doch sehr

weit davon entfernt ist, an dessen Notwendigkeit zu denken. Jesus war überzeugt, das Werk Gottes zu treiben, und er glaubte an einen Gott der Allmacht und der Wunder, der ihm, wenn es nötig wäre, mehr denn zwölf Legionen Engel zu Hilfe senden könnte: warum sollte er also nicht glauben an den Sieg seiner Sache trotz aller Besorgnisse des menschlich denkenden Verstandes, wie sie Petrus äußerte? In der Tat spricht aus allem, was uns über die Reise Jesu nach Jerusalem und sein Auftreten daselbst berichtet wird, nicht etwa eine elegisch resignierte Stimmung, sondern im Gegenteil der heroische Zug kühnen Wagens, tapferen Kämpfens und frohen Hoffens.

Als auf dem Wege nach Jerusalem die Schar seiner begeisterten Freunde immer mehr anwuchs, als sein Durchzug durch Jericho und von da an vollends der ganze Zug nach Jerusalem sich zum wahren Triumphzug gestaltete und zuletzt die Begeisterung der frommen Pilgerscharen in den messianischen Jubelruf ausbrach, da wehrte ihnen Jesus nicht mehr; ja als die Gegner ihn auf das Bedenkliche dieser Zurufe aufmerksam machten, soll er geantwortet haben: „wenn diese schweigen, werden die Steine schreien“ (Luk. 19, 40); er hielt die Begeisterung des Volkes für eine elementare, durch keine menschliche Willkür zu hemmende Kraft. Dann am nächsten Tage besuchte er den Tempel, und als er das geschäftige Treiben der Händler mit Opfertieren und jüdischer Münze im Vorhof sich breitmachen sah, trieb er sie mit samt ihrer Ware hinaus. Da dieser Handel mit dem Opferdienst zusammenhing, so erschien Jesu reformatorische Tat als ein Angriff gegen den Opferdienst selbst und in-

direkt gegen die Hierarchie, die im Opferdienst ihre Einnahmenquelle und die Grundlage ihrer sozialen Machtstellung hatte. Den hiermit eröffneten Kampf setzte Jesus in seinen Volksreden während der nächsten Tage fort. Mit flammenden Worten hielt er den Schriftgelehrten und Pharisäern das ganze Sündenregister ihres heuchlerischen Religionsbetriebes vor, ihren Ehrgeiz und ihre Habsucht, ihren umtriebigen Seelenfang, der die Menschen nur noch schlechter mache, ihre unwahrhaftige Kasuistik, ihr Mückenseihen und Kamele verschlucken, ihre Reinheitsmanie bei innerlicher Unreinigkeit und Bosheit, ihren Kultus der Prophetengräber und Haß gegen die Prophetengeister (Matth. 23). Ja in dem Gleichnisse von den untreuen Weingärtnern (Mk. 12, 12 ff.) stellte er den Hierarchen unverblümt das bevorstehende Gericht in Aussicht, da Gott seinen Weinberg, d. h. die Verwaltung seines Volkes ihnen nehmen und „anderen" übergeben werde, worunter natürlich Jesus und seine Freunde gemeint sind, als welchen die Herrschaft von Gott bestimmt sei (vgl. Luk. 12, 32. 22, 29). Von da an suchten die Hierarchen den unbequemen Reformator zu beseitigen, wagten aber aus Furcht vor dem ihm zugetanen Volke nicht, offen Hand an ihn zu legen (Mk. 12, 12. 37). Sie hielten es für sicherer, sich seiner Person in aller Stille bei Nacht zu bemächtigen und ihn dann als Messiasprätendenten und Volksaufwiegler an den römischen Statthalter auszuliefern, von dem sie wußten, daß er in solchem Falle kurzen Prozeß machen werde.

Jesus kannte die Todfeindschaft der Hierarchen und versah sich von ihnen alles Schlimmen. Aber er dachte nicht an einen Kriminalprozeß vor der römi-

schen Obrigkeit, der gegenüber er sich seiner Unschuld bewußt war, da er ja die Politik von der Religion zu trennen und die Herrschaft des Kaisers anzuerkennen geboten hatte (Mk. 12, 17). Daß seine Besorgnis vielmehr nach anderer Richtung ging, läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit erschließen aus einer Notiz des Lukasevangeliums, die zwar in den Leben-Jesu-Romanen regelmäßig übersehen wird, für den Historiker aber von größter Bedeutung ist. Als Jesus mit seinen Jüngern am letzten Abend vor seinem Todestage das Passamahl feierte, forderte er sie dringend auf, um jeden Preis, und wenn sie sogar den Mantel dafür verkaufen müßten, ein Schwert sich anzuschaffen, und als sie erwiderten, daß zwei Schwerter vorhanden seien, sagte er: es ist gut (Luk. 22, 36. 38). Diese Worte lassen sich ohne größte Willkür nicht allegorisch deuten; versteht man sie aber so, wie sie lauten, so können sie nur den Sinn haben, daß Jesus den Besitz von Waffen für dringend nötig hielt, um sich eines feindlichen Überfalles durch gedungene Meuchelmörder zu erwehren. Was konnte auch in seiner Lage näher liegen als der Gedanke, daß die Hierarchen, denen ja die Kriminaljustiz seit der Römerherrschaft entzogen war, sich in aller Stille durch Meuchelmord seiner zu entledigen suchen werden? Hiergegen wollte sich Jesus zur Wehr setzen, und für diesen Zweck mochten allenfalls zwei Schwerter genügen. Als er aber nachher im Garten Gethsemane sich nicht Meuchelmördern, sondern einer Schar von Dienern der Obrigkeit gegenüber sah, die gekommen waren, ihn zu verhaften, da verbot er seinen Jüngern weiteren Widerstand (Luk. 22, 50). Jene Notiz des Lukas vom

Schwerterkauf ist um so gewisser für eine echte geschichtliche Erinnerung zu halten, als sie im auffallendsten Kontrast steht zu der die sonstige evangelische Darstellung beherrschenden späteren Ansicht der Gemeinde vom Tode Jesu. Denn wenn Jesus am letzten Abend seines Lebens einen meuchelmörderischen Überfall befürchtet und hiergegen mit bewaffneter Hand sich zu wehren beabsichtigt hat, so kann er unmöglich jemals zuvor seinen Kreuzestod vorhergewußt und vorhergesagt haben; alle diese Weissagungen können also erst nachträglich ihm in den Mund gelegt worden sein. Ebendasselbe gilt auch von den evangelischen Worten, mit denen Jesus bei jenem letzten Mahle Brot und Wein zu Symbolen seines getöteten Leibes und vergossenen Blutes gemacht haben soll. Wir werden später sehen, daß diese Worte lediglich aus der mystischen Lehre des Apostels Paulus vom Opfertod Christi und seiner sakramentalen Feier im Herrnmahl herstammen — eine Lehre, die der ältesten Gemeinde noch völlig fremd gewesen ist, und die sie also nie aus dem Munde Jesu vernommen haben kann. Was hingegen von den beim letzten Mahle gesprochenen Worten wirklich der ursprünglichen Überlieferung angehört, das weist nicht auf Abschiedsstimmung und Todesahnung hin, sondern vielmehr auf freudige Siegeshoffnung; so das Wort vom Neutrinken des Weines in dem gekommenen Reiche des Vaters und die Verheißung an die Jünger, daß sie unter Jesu Königsherrschaft an seinem Tische sitzen und die zwölf Stämme Israels richten sollen (Luk. 22, 18. 28 f.). Daß diese frohe Stimmung unter der kritischen Situation auch wieder bangeren Stimmungen weichen konnte,

ist ganz wohl möglich; wenn der Wortlaut des in der Einsamkeit des Gartens von Gethsemane gesprochenen Gebetes uns richtig überliefert ist, so zeigt es, daß Jesu Gemüt in jener Stunde von banger Ahnung erfüllt war, aber sein Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung verrät doch aufs neue, daß ihm der Gedanke an eine unbedingte Notwendigkeit seines Todes immer fern lag. Wir werden wohl annehmen dürfen, daß das Vertrauen auf den Gott, der durch Wunder und Engel die Seinen retten kann, ihn auch noch am letzten Tage unter Schmach und Mißhandlung aufrecht erhalten habe; erst am Kreuze ließ der Sterbende mit dem schwindenden Leben zugleich die Hoffnung fahren und brach in den Klageruf aus: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?"

Mit der erschütternden Tragik dieses persönlichen Lebensausganges kann uns nur der Gedanke versöhnen, daß er das unvermeidliche providentielle Mittel war zum Aufgang eines höheren Lebens. Das Weizenkorn muß in die Erde fallen und sterben, um reiche Frucht zu bringen: der jüdische Messias, der Reformator des einen Volkes, mußte untergehen, damit im Glauben der Gemeinde seiner Nachfolger der „Christus nach dem Geiste" erstehen konnte, der zum Weltheiland und König im Reich der Wahrheit werden sollte. Was an jenem noch zeitlich und national beschränkt war, die messianisch-apokalyptische Form seines Denkens und Wirkens, das mußte erliegen im ungleichen Kampfe mit den Mächten dieser Welt. Aber der allgemeinmenschliche, geistige Kern seines Lebenswerkes, das Ideal der Herrschaft des Gottes, der der Wille des Guten und die erlösende Liebe ist, in den Herzen seiner Kinder und im Gemeinschaftsleben seines Reiches, das

blieb bestehen und schritt mit majestätischem Siegesgang über die Erde dahin und ist noch heute die erlösende und erziehende Macht, die dem Menschenleben in den Einzelnen und in der Gattung überzeitlichen Gehalt und Wert verleiht.

Die Messiasgemeinde.

Mit dem Tode Jesu schienen alle Hoffnungen, die seine Jünger auf ihn gesetzt hatten, vernichtet zu sein. Der Schlag hatte sie so unvermutet getroffen, daß sie schon nach seiner Verhaftung fassungslos geflohen waren und Petrus ihn feige verleugnet hatte; am Kreuze war keiner von ihnen gegenwärtig, nur einige der gläubigen Frauen sahen von ferne dem traurigen Ausgang zu. Aber einige Zeit später traten die noch kürzlich so entmutigten Jünger öffentlich vor allem Volk auf als begeisterte Zeugen der Auferstehung und Erhöhung Jesu zum himmlischen Messias. Was hatte diesen wunderbaren Umschwung herbeigeführt? was hatten sie in der Zwischenzeit erlebt, das ihren gesunkenen Mut wieder aufgerichtet, ihre entschwundene Hoffnung so mächtig angefacht hat, daß sie jetzt zuversichtlicher als zuvor an Jesum als den Messias glaubten und ihren Glauben offen bezeugten? — Die geschichtliche Betrachtungsweise darf an diesem entscheidenden Punkte sich am wenigsten der Aufgabe entziehen, die überlieferten Erzählungen kritisch zu prüfen und aus einzelnen sicheren Daten den wahrscheinlichsten Hergang der Sache zu erschließen. Mehr ist von der Geschichtsforschung in solchem Fall nicht zu erwarten, als daß

sie den Hergang in einer Weise erkläre, die nach der Analogie der sonstigen menschlichen Erfahrung denkbar und wahrscheinlich ist.

Jedem aufmerksamen Leser der Evangelien fällt es in die Augen, daß ihre Erzählungen von den Ostererlebnissen der Jünger so widerspruchsvoll sind, daß sich keine bestimmte und klare Vorstellung daraus gewinnen läßt. Unvollziehbar ist die Vorstellung von dem Leibe des Auferstandenen, der bald ganz materiell, wie ein irdischer Leib, sich betasten läßt und essen kann, bald wieder überirdischer Art zu sein scheint, da er durch verschlossene Türen geht, plötzlich erscheint und verschwindet und zum Himmel aufgehoben wird. Ebenso widersprechen sich die Evangelisten hinsichtlich des Ortes der Erscheinungen: bei Markus werden die Jünger nach Galiläa gewiesen, um den Auferstandenen dort zu sehen; ebenso bei Matthäus, wo dann auch die Erscheinung auf dem Berg in Galiläa wirklich erzählt wird, nachdem aber vorher noch eine solche vor den beiden Marien auf deren Rückwege vom Grabe zur Stadt berichtet worden war. Lukas dagegen erzählt nur von Erscheinungen auf dem Emmauswege bei Jerusalem und dann vor den versammelten Jüngern in Jerusalem; von einer galiläischen Erscheinung weiß er nicht nur nichts, sondern er schließt eine solche sogar geradezu aus, indem er den Jüngern die Weisung geben läßt, in Jerusalem bis zur Geistausgießung an Pfingsten zu bleiben. Johannes erzählt mit Lukas von Erscheinungen in Jerusalem und mit Matthäus von einer Erscheinung vor Maria am Grabe, zuletzt (im Anhangskapitel) noch von einer sonst nirgends berichteten Erscheinung vor einigen Jüngern am See Gene-

zareth. Paulus endlich (I. Kor. 15, 3ff.) weiß gar nichts von dem, was bei den Evangelisten im Vordergrund steht, daß die Frauen das Grab leer gefunden und eine Engel- oder Christuserscheinung gehabt haben; dafür zählt er eine Reihe von Erscheinungen auf: vor Kephas, den Zwölfen, mehr als 500 Brüdern, vor Jakobus, den sämtlichen Aposteln, zuletzt vor ihm, Paulus selbst; das ist der älteste Bericht, der aber zu keinem der jüngeren evangelischen Berichte stimmt. Man ersieht daraus, wie wenig sicheres die älteste Gemeinde über diese Dinge gewußt hat; was uns darüber überliefert ist, das sind zunächst eben nur Sagen, von der dichtenden Phantasie und von der apologetischen Reflexion geschaffen', ohne Zusammenhang und ohne Einklang untereinander. Wird es uns gelingen, durch diese übereinander gelagerten Schichten von Sagen bis zur geschichtlichen Grundlage der wirklichen Tatsachen vorzudringen?

Vielleicht dürfen wir dies hoffen, wenn wir auf gewisse Winke achten, die wir bei den ältesten Zeugen Paulus und Markus finden, die, ganz unabhängig voneinander, uns in dieselbe Richtung weisen. Markus (14, 27) hat Jesu die Weissagung in den Mund gelegt: „Ihr werdet alle straucheln, denn es steht geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen. Aber nach meiner Auferstehung werde ich vor euch vorausgehen nach Galiläa.“ Eben darauf läßt er dann auch wieder den Engel am Grabe Bezug nehmen in seiner Weisung an die Frauen, sie sollen den Jüngern und besonders dem Petrus sagen, daß Jesus vor ihnen vorausgehe nach Galiläa, dort werden sie ihn sehen, wie er ihnen früher gesagt habe

(16, 7). Aus dieser nachträglich Jesu in den Mund gelegten Weissagung läßt sich ein sicherer Schluß ziehen auf den wirklichen Gang der Dinge unmittelbar nach Jesu Tod: die Jünger, am Glauben irre geworden, haben sich zerstreut und in ihre galiläische Heimat zurückbegeben; dort erst haben sie, und zwar vor allen Petrus, den Gekreuzigten als Lebenden wieder gesehen. Dürfen wir also hierin die älteste geschichtliche Überlieferung erblicken, so folgt daraus, daß alle jene Erzählungen von Erscheinungen des Auferstandenen am Ostersonntag in oder bei Jerusalem als jüngere Sagen ohne geschichtliche Grundlage zu betrachten sind; mit ihnen fällt aber auch der Befund des leeren Grabes und damit das leibhaftige Hervorgehen Jesu aus dem Grabe dahin. Eben darauf führt uns aber auch eine weitere, durch Paulus nahegelegte Erwägung. Indem er I. Kor. 15, 8 die ihm selbst widerfahrene Christuserscheinung in eine Linie stellt mit den früheren, setzt er offenbar die Gleichmäßigkeit aller dieser Erscheinungen voraus und gibt uns damit das Recht, aus der Art der seinigen auf die Art auch der früheren zu schließen. Nun ist gewiß, daß das, was Paulus auf dem Wege nach Damaskus gesehen zu haben überzeugt war, nicht der Christus nach dem Fleisch, sondern der Christus nach dem Geiste war, d. h. ein himmlisches Geist- und Lichtwesen von der Art, wie man auch die Engel dachte. Solch ein übersinnliches Wesen kann aber nicht der Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung sein, sondern nur eines innerlichen Schauens, einer Vision oder Halluzination im Zustande der Verzückung, die nicht durch ein äußerlich gegenwärtiges Wahrnehmungsobjekt hervorgerufen

wird, sondern nur ein nach außen geworfenes Spiegelbild des inneren Zustandes der Seele, eine „Objektivierung“ ihres eigenen Bewußtseinsinhaltes ist. Womit auch ganz übereinstimmt, daß Paulus sagt, Gott habe seinen Sohn in ihm geoffenbart, er habe es helle werden lassen in seinem Herzen zur Erleuchtung der Erkenntnis vom Lichtglanz Gottes auf dem Angesichte Christi (Gal. 1, 16. II. Kor. 4, 6), und daß er auch sonst sich der „Offenbarungen und Gesichte“ rühmt, in denen er ohne Vermittelung der leiblichen Sinne unaussprechliches vernommen habe (II. Kor. 12, 1 ff.). Ganz ebenso also, wie Paulus auf dem Wege nach Damaskus in einer momentanen ekstatischen Vision die himmlische Lichterscheinung Christi geschaut hat, werden wir uns auch die dem Petrus zuerst widerfahrene Christuserscheinung zu denken haben — eine seelische Erfahrung, die keineswegs ein unbegreifliches Wunder, sondern nach zahlreichen Analogien aus allen Zeitaltern psychologisch ganz wohl zu begreifen ist. In den Legenden der Heiligen und Märtyrer ist es ein fast regelmäßig wiederkehrender Zug, daß der vor kurzem verstorbene Heilige den Seinigen im Traum und im wachen Zustand (Ekstase) wiedererscheint und sie durch Trost- und Mahnworte aufrichtet: es ist die sehnende Liebe, die sich in die Erinnerung so inbrünstig vertieft, das teure Bild des Geschiedenen so lebhaft sich vergegenwärtigt, daß sie es im höchsten Moment der verzückten Begeisterung leibhaftig wieder vor sich zu sehen glaubt. Daß dies dem Petrus zuerst widerfuhr, ist bei seiner temperamentvollen, von momentanen Gefühlseindrücken rasch hingerissenen Natur wohl begreiflich. Aber auch das finden wir nach

sonstigen Analogien ganz verständlich, daß dieses Erlebnis des begeisterten Schauens dann nicht auf Petrus allein beschränkt blieb, sondern sich bald auch bei anderen Jüngern, ja in ganzen Versammlungen von Gläubigen wiederholte. Es ist ja eine bekannte Erfahrungstatsache, daß Zustände des hochgradig erregten Seelenlebens, wie besonders religiöse Begeisterung und Verzückung, etwas ansteckendes haben und sich mit elementarer Macht ganzer Versammlungen bemächtigen können; der von Einzelnen ausgehenden Suggestion unterliegen viele so, daß sie das Erlebnis jener tatsächlich nacherleben, andere minder empfängliche wenigstens so, daß sie dasselbe zu sehen und zu hören sich einbilden; der Rausch der Begeisterung der Masse reißt auch die stumpferen und nüchternen Teilnehmer so mit fort, daß sie das Fehlen des eigenen Schauens durch hingebendes Glauben ersetzen.

Die geschichtliche Grundlage des Auferstehungsglaubens der Jünger finden wir also in den von einzelnen ausgegangenen und bald alle überzeugenden ekstatisch-visionären Erlebnissen, in denen sie ihren gekreuzigten Meister als lebend und zu himmlischer Herrlichkeit erhöht zu schauen glaubten. Die in der Wunderwelt heimische Phantasie wob das Gewand für das, was die Seele erfüllte und bewegte. Die treibende Kraft dieser Auferstehung Jesu in ihrem Glauben war im Grunde nichts anderes als der unauslöschliche Eindruck, den sie von seiner Person bekommen hatten: ihre Liebe und ihr Vertrauen zu ihm war stärker als der Tod. Dieses Wunder der Liebe, nicht ein Allmachtswunder, war der Grund des Auferstehungsglaubens der Urgemeinde. Darum blieb es nun aber

auch nicht bei flüchtigen Gefühlserregungen, sondern der neu erwachte begeisterte Glaube trieb auch zur Tat, die Jünger erkannten es als ihren Beruf, ihren Volksgenossen zu verkünden, daß der Jesus von Nazareth, den sie den Händen der Feinde ausgeliefert haben, doch der Messias sei, jetzt erst recht dazu gemacht von Gott durch seine Auferweckung und Erhöhung zum Himmel, von wo er bald wiederkommen werde zum Antritt seiner messianischen Herrschaft auf Erden. Ihre Predigt war so in gewissem Sinn die Fortsetzung der Reichsverkündigung Jesu selbst, aber doch mit dem wichtigen Unterschied, daß sie den Glauben an die Erhöhung Jesu zum himmlischen Messias zu ihrem Ausgangs- und Stützpunkt hatte; die Predigt von der Person Jesu als des Auferstandenen und Wiederkommenden trat voran vor der Predigt vom messianischen Reich, und der Wundercharakter des vom Himmel her erwarteten messianischen Königs hob dann auch die Vorstellung von seinem Reich auf eine höhere Sphäre; damit war die Erweiterung der nationalen Schranke und die Vergeistigung des irdischen Charakters dieses Reiches schon von Anfang der apostolischen Predigt wenigstens vorbereitet, wenn auch freilich noch nicht sogleich vollzogen.

Indem man nun mit der Predigt vom auferstandenen und zum himmlischen Messias gewordenen Jesus vor das Volk trat, das vom Leben des Gekreuzigten sich nicht durch eigenes Schauen überzeugen konnte, mußte man sich nach anderweitigen Beweisgründen umsehen. Man fand sie in solchen Stellen des alten Testaments, in denen von der Rettung des Gerechten aus schwerer Todesnot die Rede war, wobei die eigentlich gemeinte

Bewahrung vor dem Tode sich leicht in eine Errettung aus dem Tode durch Auferweckung umbilden und dies als Weissagung auf den Messias Jesus deuten ließ (so Ps. 16, 10. 86, 13; vgl. Apostelgesch. 2, 27, 13, 35). Besonders günstig war für den apologetischen Zweck der apostolischen Predigt die Stelle des zweiten Jesaias, wo das geduldige Leiden des Dieners Gottes geschildert wird, der ohne eigene Schuld um der Missetat des Volkes willen weggerafft wird, der aber, nachdem er sein Leben als Schuldopfer erlegt hat, Nachkommen schauen und lange leben und Gottes Sache zum Siege führen wird (Jes. 53). Die Deutung dieser Stelle auf den Märtyrertod und die Neubelebung Jesu lag für die Apostel sehr nahe und bot ein treffliches Mittel, um den für das Judentum bis dahin fremden Gedanken eines durch Tod und Auferstehung zum Himmel erhöhten Messias auf die prophetische Offenbarung zu stützen. Daß der auferweckte Jesus bis zu seiner Wiederkunft im Himmel an Gottes Seite throne, ließ sich aus Ps. 110 erweisen, wo Gott zu seinem Gesalbten sagt: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege alle deine Feinde zum Schemel deiner Füße." Die Erwartung aber der baldigen Wiederkunft Jesu vom Himmel her konnte sich berufen auf die Weissagung Daniels von einem Menschensohn, der auf Himmelswolken vor Gott komme und mit der Herrschaft über das Reich der Heiligen belehnt werde (Dan. 7, 13). Diese Stelle wurde der jungen Gemeinde darum besonders wichtig, weil sie darin gewissermaßen in nuce das ganze Programm ihres neuen transzendenten Messiasglaubens und ihrer Wiederkunftshoffnung erblickte. Daher kam man auch bald dazu,

derartige Aussagen Jesu selbst in den Mund zu legen; bei dem Verhör vor dem Hohenpriester (dem freilich keiner der Seinigen als zuverlässiger Ohrenzeuge angewohnt hatte) soll er gesagt haben: „ihr werdet des Menschen Sohn sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen in den Wolken des Himmels" (Mk. 14, 62). Und nachdem man sich einmal daran gewöhnt hatte, mit dem apokalyptischen Namen „der Menschensohn" den vom Himmel her wiederkommenden Messias Jesus zu bezeichnen, brauchte man dann diesen Ausdruck auch da, wo man den irdischen Jesus selbst sein bevorstehendes Leiden und Auferstehen weissagen ließ (Mk. 8, 31 u. a.); zuletzt aber bekam dieser Ausdruck einfach die Bedeutung der stehenden messianischen Selbstbezeichnung Jesu, die ihm in den Evangelien regelmäßig schon von Anfang an, auch ohne Beziehung auf Auferstehung und Wiederkunft, in den Mund gelegt wird, entsprechend der — freilich ungeschichtlichen — Voraussetzung, daß er sich schon von Anfang an als Messias bekannt habe.

Überhaupt bewegte sich die religiöse Reflexion der urchristlichen Gemeinde durchaus in der Richtung, von dem neugewonnenen Glauben an die himmlische Messianität Jesu aus auch sein vorhergegangenes irdisches Leben in neuem Lichte zu deuten und zurechtzulegen. Man wollte auch in diesem schon überall die Vorzeichen und Pfänder seiner künftigen Erscheinung in messianischer Herrlichkeit finden. Was in der Vergangenheit dieser zu widersprechen schien, wie Leiden, Schmach und Tod, das mußte vom Lichte des Wiederkunftsglaubens aus eine versöhnende und befriedigende Deutung erhalten. Das Leiden sollte nicht als unerwartetes,

die messianischen Hoffnungen durchkreuzendes Geschick hereingebrochen, sondern längst von Jesus selbst vorhergewußt, ja schon von den Propheten und Psalmsängern vorhergesagt sein. Überall suchte und fand man jetzt im alten Testament die Vorbilder und Weissagungen auf die Geschicke des Messias Jesus. Vor allem war es die Geschichte seines Leidens, die man unter diesem Gesichtspunkt bearbeitete; für jeden einzelnen Zug suchte man prophetische Vorbilder in den Geschicken der leidenden Gerechten; hinwiederum wurden aber auch auf Grund solcher angeblichen Weissagungen einige Züge zur Geschichte hinzugefügt, um ihr mehr Anschaulichkeit und Erbaulichkeit zu geben. Aber auch außerhalb der Leidensgeschichte machte sich die sagenbildende Kraft der religiösen Phantasie von Anfang an geltend. Das erwartete Wunder der Erscheinung des himmlischen Messias Jesus warf seinen Glanz auch in das Erdenleben des Propheten Jesus zurück und füllte die Lücken des geschichtlichen Wissens mit den Bildern der frommen Dichtung aus. Maßgebend war dabei die Voraussetzung, daß im Messias erfüllt und überboten sein müsse, was irgend an wunderbaren Taten und Erlebnissen das alte Testament von seinen großen Gottesmännern wie Moses und Elias erzählt hatte. Nicht bloß kühle Reflexion, sondern prophetische Begeisterung, die das alte Testament durchweg im Lichte der Erfüllung durch den Messias Jesus las, schuf diese Nachbildung der alten durch neue Legenden. Zugleich haben aber auch apologetische Motive auf die Bildung der evangelischen Überlieferung eingewirkt. Der Glaube wollte schon im irdischen Leben Jesu Vorbilder und Unterpfänder dessen sehen, was ihm der

erhöhte Christus in Gegenwart und Zukunft zu bedeuten hatte: der als König und Richter wiederkommen sollte, der mußte nach der Voraussetzung des Glaubens auch schon in seinem vergangenen Erdenleben durch mancherlei Wundertaten sich als den Herrn über die Natur, den Überwinder der Dämonen und den Gesetzgeber des neuen Gottesvolkes erwiesen haben, mußte durch göttliche Kundgebungen als der Sohn Gottes legitimiert und mit der Wunderkraft des Geistes ausgestattet worden sein. So ist die Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berge, nach ihrem ursprünglichen, bei Markus noch deutlich erkennbaren Sinn, eine sinnbildliche Darstellung der Verherrlichung Jesu durch seine Auferstehung und zugleich eine Nachbildung des Erlebnisses des Moses auf dem Berge der Gesetzgebung: wie dessen Angesicht leuchtete vom Abglanz des Lichtes Gottes, so ward Jesus bei der Verklärung zeitweilig verwandelt in die Lichtgestalt, die ihm nach der Auferstehung dauernd zukam; und in Gegenwart von Moses und Elias, den Repräsentanten von Gesetz und Prophetie, ward Jesus durch die göttliche Himmelsstimme für den geliebten Sohn erklärt, auf den man von nun an zu hören habe. Darin verrät sich noch die älteste Form des Christusglaubens, nach der Jesus durch die Auferstehung und Erhöhung zur himmlischen Lichtwelt „zum Herrn und Christus gemacht worden ist" (Apostelgesch. 2, 36). Bald aber wollte man den Gottessohn und Messias nicht bloß in dem erhöhten, sondern auch schon im irdischen Jesus sehen, denn wie hätte er sonst, so dachte man, so große Wunder vollbringen können, wenn er nicht „von Gott gesalbt war mit heiligem Geist und Kraft"?

(Apostelgesch. 10, 38.) Wann aber, fragte man, wird das geschehen sein? Doch wohl schon vor dem Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit? Also erschien die Taufe durch Johannes als der schicklichste Anlaß zur Ausrüstung Jesu mit dem messianischen Geiste. Wie aber sollte das geschehen sein? Einst, so erzählte die heilige Sage, hatte der Geist über dem Urgewässer des Chaos vor der Schöpfung brütend geschwebt, „wie eine Taube", sagten die Rabbinen: so sollte er auch jetzt bei der Schöpfung der neuen Welt in der Gestalt einer Taube auf Jesus herabgekommen sein, um fortan in ihm als das alles neumachende Prinzip zu wohnen; auch von einer Feuererscheinung im Jordan, ähnlich der Feuererscheinung bei der Geistesausgießung am Pfingstfest, erzählte eine in außerkanonischen Evangelien aufbewahrte Sage. Begleitet aber war die Geistesherabkunft von einer Himmelsstimme, die ursprünglich wahrscheinlich (nach einer alten Lesart) die Worte von Ps. 2 zum Inhalt hatte: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget!" — womit das Taufwunder als die feierliche Einsetzung Jesu zum Gottessohn und geisterfüllten Messias erklärt ist. Das blieb lange Zeit die herrschende Vorstellung, die später erst zurücktrat hinter die jüngere Legende von der übernatürlichen Geburt Jesu, nach der er nicht erst im Verlauf seines Erdenlebens zum Sohn Gottes geworden, sondern schon als solcher im eigentlichsten, physischen Sinn geboren sein sollte. Auf diese jüngste Form des urchristlichen Christusglaubens, bei deren Bildung bereits heidnische Vorbilder mitgewirkt haben, werden wir später zurückkommen.

So bereiteten sich im Schoße der Urgemeinde

schon die Keime vor für den künftigen Christusglauben der Kirche, freilich noch nicht in Form von dogmatischen Lehrsätzen, sondern zunächst noch erst in sinnigen Legenden, den Kindern des Glaubens, der prophetischen Intuition und dichtenden Phantasie. Und diese Dichtungen schlossen sich nach Form und Inhalt noch aufs engste an die volkstümlichen Vorstellungen der jüdischen Messiaserwartung an. Auch die Juden hofften ja auf das Kommen eines Messias zur Erneuerung des Volkes Gottes, und auch in den jüdischen Apokalypsen war teilweise wenigstens der Messias schon als ein überirdisches, aus himmlischen Höhen herabkommendes Wesen vorgestellt worden. Die Jesusgläubigen unterschieden sich also von den anderen Juden zunächst nur darin, daß sie ihren von den Oberen des Volkes verworfenen und von den Römern gekreuzigten Meister für den vom Himmel her zu erwartenden Messias hielten. Aber eben hierin lag nun doch schon von Anfang an ein bedeutsamer Unterschied: die Messiasvorstellung bekam durch die Verbindung mit der Person des gekreuzigten Jesus einen neuen Inhalt, das nationaljüdische trat zurück hinter dem menschlich-sittlichen Charakter des barmherzigen Freundes der Mühseligen und Beladenen und des unschuldig verfolgten Dulders, der durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingegangen ist; der Gedanke des „leidenden Messias“, der dem Judentum bis dahin völlig fremd gewesen, brachte einen ganz neuen Ton in die religiöse Stimmung und Denkart. Überdies wurde jetzt die Zeit der messianischen Ankunft in Herrlichkeit, zu der die Auferstehung gewissermaßen schon das Vorspiel und das Unterpfand zu sein schien, in die nächste Nähe gerückt und zum

Gegenstand glühendster Hoffnung erhoben; die Abkehr von der jetzigen vergehenden und das sehnsüchtige Harren auf die kommende neue Welt, die eine Erlösung von allem Druck der Gegenwart bringen werde, wurde dadurch in noch viel stärkerem Grade als sonst der Grundton des frommen Glaubens.

Fragen wir nun, ob in diesem ältesten Jüngerkreise das Christentum schon wirklich vorhanden gewesen sei, so läßt sich darauf sowohl mit ja als mit nein antworten. Es war vorhanden insofern, als die Gemeinde sich verbunden fühlte durch den Glauben an Jesus als den Herrn und Christus, den kommenden Richter und Erlöser, der die verheißene Gottesherrschaft in seinem erneuerten Volke verwirklichen werde, und als sie in ihrem brüderlichen Gemeinschaftsleben dem sittlichen Vorbild ihres Herrn nachzuahmen strebte; darin lagen schon die Anfänge des christlichen Glaubens und Lebens beschlossen. Andererseits ist aber nicht zu übersehen, daß diese Bruderschaft Jesu noch weit entfernt davon war, sich als besondere und neue Religionsgemeinschaft vom Judentum zu scheiden und gar unter den Heiden Anhänger zu werben. Sie wollten vielmehr nichts anderes sein als der messiasgläubige Kern des jüdischen Volkes, sie hofften noch auf die Bekehrung des ganzen Volkes, dem die Verheißung gehöre, und sie fühlten sich gebunden an das mosaische Gesetz als die Grundlage des jüdischen Religionswesens. Nach der zweifellos richtigen Beschreibung der Apostelgeschichte bewegte sich die Urgemeinde anfangs noch ganz in den Formen der jüdischen Frömmigkeit, von denen sie sich weder durch das Wort noch durch das Vorbild Jesu entbunden wußte. Die Genossen der

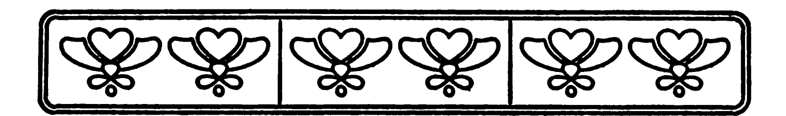
Messiasbruderschaft besuchten den Tempel, hielten die Gebetsstunden, die Fest- und Fastenzeiten, die Speisegesetze und die Bräuche der Gelübde — alles mit einer Gewissenhaftigkeit, die ihre gesetzliche Frömmigkeit auch in den Augen des jüdischen Volkes über jeden Zweifel hinausstellte. Jakobus, der Bruder des Herrn, der sich hierin besonders hervortat und daher in der Gemeinde später unter dem Namen des „Gerechten“ fortlebte, hat nach Apostelgesch. 21, 20 die jüdischen Christen als „Eiferer um das Gesetz“ d. h. als Juden von der strengsten Observanz bezeichnet. Wohl hatten sie von Jesus gelernt, das Sittliche über das Zeremonielle zu setzen, aber von da bis zur Einsicht in die religiöse Bedeutungslosigkeit des jüdischen Zeremonialgesetzes und gar bis zur praktischen Lossagung von ihm war doch immer noch ein weiter Weg, den zu beschreiten die Jünger auch von Jesus nie angeleitet worden waren. Von einer kirchlichen Organisation der Messiasgemeinde war vollends noch keine Rede; wie hätte man daran denken können, kirchliche Einrichtungen zu schaffen für die kurze Frist bis zur Wiederkunft des Herrn? Auch Taufe und Abendmahl waren noch keineswegs in demselben Sinne wie später gottesdienstliche Handlungen und Unterscheidungszeichen der christusgläubigen Gemeinde. Die Taufe war ein symbolischer Reinigungsakt und Weiheakt, der sich von der Taufe der Johannesjünger nur durch das Bekenntnis zu Jesu unterschied; es lag darin nichts, was den Verband mit dem Judentum gelöst hätte. Ebenso unterschieden sich die urchristlichen Liebesmahle von denen der Essäer und ähnlicher religiösen Vereine nur dadurch, daß man im Glauben an Jesus

und in der Nachahmung seiner Liebe sich brüderlich verbunden fühlte. An die Essäer erinnert auch der eigentümlichste Zug der Urgemeinde, ihre sogenannte Gütergemeinschaft; sie war zwar nicht so strikt durchgeführt wie bei jenem Orden, denn nach der Darstellung der Apostelgeschichte war keiner verpflichtet, sein ganzes Eigentum der Gemeinde zu übergeben; sie wird also wohl nur darin bestanden haben, daß für eine regelmäßige Verpflegung der armen Brüder aus gemeinschaftlichen Mitteln und besonders durch die gemeinsamen Brudermahle gesorgt wurde. Immerhin war diese Solidarität der dienenden Bruderliebe, dieser religiös motivierte Sozialismus der Urgemeinde von größter Wichtigkeit: es war gewissermaßen schon der praktische Anfang zur Verwirklichung jenes Ideals des erlösenden Gottesreiches, dessen vollen Anbruch der kindliche Glaube noch erst von der Wundererscheinung des Menschensohnes auf Himmelswolken erwartete.

So waren in dem engen und stillen Kreise der Bruderschaft, die sich um Jesu Namen scharte, in der Tat die triebkräftigen Keime zu einer religiösen und sittlichen Welterneuerung vorhanden. Aber um sich frei und kräftig zu entwickeln, mußten sie erst von den nationalen und gesetzlichen Fesseln des Judentums entbunden werden. Dazu aber bedurfte es einer Verpflanzung dieser Keime aus dem starr-jüdischen Boden Palästinas in die weite Welt der heidnischen Religionsmischung und der griechischen Kultur, in welchen beiden die Elemente schon bereitlagen, durch deren Aneignung der neue Geist sich zur Weltreligion erweitern und als christliche Kirche sich verkörpern sollte.

II.

Die Entwicklung des Urchristentums
zur
Kirche.



Der Apostel Paulus.

Wir haben gesehen, daß die jerusalemische Urgemeinde sich vom Judentum noch so wenig unterschied, daß sie mehr eine messiasgläubige Sekte innerhalb desselben, als eine neue Religionsgemeinschaft darstellte. Wäre es bei dieser konservativen Haltung der ersten Jünger geblieben, so wäre es nie zu einer christlichen Kirche gekommen, sondern die von Jesus ausgegangene Reformbewegung wäre wahrscheinlich zugleich mit dem jüdischen Staatswesen untergegangen. Vor dieser Gefahr ist das Lebenswerk Jesu durch Paulus gerettet worden, der, aus einem leidenschaftlichen Verfolger zu einem Anhänger des Christusglaubens bekehrt, das neue und eigenartige dieses Glaubens tiefer als die ersten Jünger erkannte und entschlossener als sie ihn von der jüdischen Gesetzesreligion losmachte und zu einer selbständigen Religion für die Menschheit erhob. Zu dieser weltgeschichtlichen Tat wußte er sich, nach seinem eigenen Worte, durch Gottes Gnade von Mutterleib an auserwählt und berufen; angeborene Naturanlage und äußere Umstände und Lebensführungen wirkten zusammen, um ihn zu seiner großen Lebensaufgabe auszurüsten.

Paulus (oder mit seinem jüdischen Namen Saulus)

war geboren als Sohn jüdischer Eltern in der griechischen Stadt Tarsus in Cilizien. Die Erziehung im jüdischen Elternhause hatte von Jugend auf in ihm den religiösen Sinn geweckt, das fromme Gefühl unbedingter Abhängigkeit von Gott und Verpflichtung zu seinem Dienst. In der Schule Gamaliels war er dann zum Gesetzeslehrer von der strengen pharisäischen Richtung ausgebildet worden; durch strengste Erfüllung aller Forderungen des Gesetzes gerecht vor Gott zu werden, war sein eifrigstes Bestreben. Freilich zum Frieden des Gewissens hat sein Frondienst des Gesetzes ihm doch nie verhelfen können; was er später über den Zwiespalt zwischen dem Gottesgesetze im Gemüte und dem Sündentriebe in den Gliedern, über die Unfreiheit, Schwachheit und Unseligkeit des im Knechtsdienste des Gesetzes sich abquälenden Menschen geschrieben hat, das ist selbsterlebte Erfahrung gewesen. In dieser inneren Unbefriedigung des gesetzeseifrigen Pharisäers Saulus lag schon in gewissem Sinne der Keim zu der späteren apostolischen Predigt von der Freiheit der Gotteskinder.

Nicht minder wichtig war aber auch die Herkunft des Paulus aus der griechischen Stadt Tarsus, die nächst Alexandrien ein Hauptsitz der hellenistischen Bildung, besonders der stoischen Schule war; mehrere namhafte Lehrer derselben stammten aus Tarsus, u. a. Athenodorus, der Lehrer des Cicero und des Augustus, den seine dankbaren Mitbürger nach seinem Tode zum Heros erhoben und durch ein jährliches Gedenkfest gefeiert haben. Von solch' einer Celebrität seiner Vaterstadt wird auch der junge Saulus-Paulus Kunde bekommen und einiges über sein Wirken und Lehren

erfahren haben. Übrigens brauchte er gar nicht die Hörsäle der stoischen Lehrer zu besuchen, um mit den Leitgedanken der stoischen Lebensweisheit bekannt zu werden; diese wurden in der populären Form, die aus den Schriften von Seneca und Epiktet bekannt ist, von den Volksrednern, die sich Philosophen, Seelenärzte, Boten der Wahrheit nannten, täglich auf den Gassen und Märkten der Stadt verkündet. Wie hätte sie einem in dieser Umgebung aufwachsenden aufgeweckten jüdischen Knaben, wie wir uns den jungen Saulus zu denken haben, verborgen bleiben können? Daß sie es nicht blieb, beweisen die Briefe des Apostels Paulus, die so auffallende Parallelen mit Gedanken und Wendungen der Schriften des stoischen Philosophen Seneca (oben, S. 28 ff.) enthalten, daß man bald diesen zu einem Schüler des Paulus, bald Paulus zu einem Schüler des Seneca machen wollte. So unmöglich das eine wie das andere ist, so gewiß weist doch die Tatsache jener Parallelen auf eine gemeinsame Quelle hin, die nur in der von stoischen Gedanken durchtränkten Bildung jener Zeit zu finden ist, von deren Einflüssen auch die jüdische Diaspora in Kleinasien wie in Syrien und Ägypten mächtig beeinflußt war. Und nicht bloß die griechische Philosophie, sondern auch die heidnische Religion mit ihren damals vom Oriente her nach Westen sich ausbreitenden Mysterienkulten konnte man kaum irgendwo besser kennen lernen als eben in Tarsus. Dort war schon zur Zeit des Pompejus ein Sitz der Mithrareligion, die von Persien ausgegangen, in Vorderasien sich mit den Kulten der Sonnengottheit vermischt, insbesondere in Phrygien gewisse Bräuche aus der orgiastischen

Religion des Attis und der Cybele übernommen hatte. Die Weihen, durch die man unter die Genossen der Mithrareligion aufgenommen wurde, werden in einer uns noch erhaltenen Mithrasliturgie dargestellt als ein mystisches Sterben und Wiedergeborenwerden, wodurch die Schuld des alten Lebens gereinigt und getilgt und ein neues, unsterbliches Leben durch den Geist gezeugt werde, weshalb die Geweihten sich „wiedergeboren für ewig" nannten. Die Verwandtschaft dieser Vorstellungen mit der Lehre des Apostels Paulus von der christlichen Taufe als einer Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi (Röm. 6) ist so auffallend, daß man kaum umhin kann, an eine geschichtliche Beziehung zwischen beiden zu denken. Weiter gehörte aber auch zu den Mithrasakramenten das heilige Mahl, bei welchem das geweihte Brot und ein Kelch mit Wasser oder auch Wein als mystische Symbole zur Mitteilung des göttlichen Lebens an die Mithragläubigen diente, die bei dieser Feier in Tiermasken erschienen, um durch diese Abbildung der Attribute des Gottes Mithra anzudeuten, daß die Feiernden ihren Gott „angezogen" haben, d. h. in innige Lebensgemeinschaft mit ihm getreten seien. Auch dies hat seine nächste Parallele in der paulinischen Lehre vom Herrnmahle als einer „Gemeinschaft des Leibes und Blutes des Christus" (I. Kor. 10, 16), den der Getaufte „angezogen" hat (Gal. 3, 27). Bedenkt man, daß die dem Apostel Paulus eigentümliche mystische Lehre von den beiden Sakramenten Taufe und Herrnmahl sich keinesfalls aus der älteren Gemeindeüberlieferung erklären läßt, so liegt die Vermutung nahe, es möchte hier eine Kombination zugrunde liegen von christlichen

Ideen mit den Vorstellungen und Bräuchen der Mithrareligion, wie diese dem Paulus schon von seiner tarsischen Heimat her bekannt sein konnte. Nicht als ob der Pharisäer Saulus für diese heidnischen Bräuche jemals Sympathie empfunden hätte; aber bei allem jüdischen Rigorismus konnte ihm doch das in diesen Mysterien sich bekundende lebhafte Verlangen nach Erlösung, Reinigung, Lebensverbürgung nicht verborgen bleiben, ja, es musste sein Interesse desto mehr erwecken, je mehr es eine verwandte Saite in seiner eigenen Brust anschlug. Und so mag sich denn oft die Frage ihm aufgedrängt haben: ob und wie dereinst diese so sehnsüchtig nach Gott suchende Heidenwelt zur Wahrheit und zum Frieden gelangen werde? Sollte es vielleicht durch das Gesetz Mosis sein? Aber dieses gab ja nicht einmal dem ernsten Juden die innere Befriedigung, wieviel weniger konnte es je der gemeinsame Weg aller Völker zu Gott werden! Die Lösung jener Frage wurde dem Saulus-Paulus offenbar in der entscheidenden Stunde seines Lebens, die ihn aus dem Gesetzeseiferer zum Apostel Christi gemacht hat.

Sein erstes geschichtliches Auftreten knüpft sich an das Martyrium des Hellenisten Stephanus, der zuerst aus dem Glauben an den Messias Jesus die weittragenden reformatorischen Konsequenzen gezogen zu haben scheint, von denen die anderen Jünger noch weit entfernt waren; es wurde ihm die Behauptung zur Last gelegt, Jesus werde den Tempel zerstören und die mosaischen Sitten ändern (Apostelgesch. 6, 14). Wenn nun der pharisäische Rabbi Paulus derartige Behauptungen von Bekennern des Glaubens an den Messias

Jesus aufstellen und öffentlich in den Synagogen verteidigen hörte, so ist begreiflich, daß dies seine höchste Entrüstung erregte; der Glaube an einen gekreuzigten Messias erschien ihm nach seinen pharisäischen Voraussetzungen an sich schon als widersinnig, wurde aber vollends durch die grundstürzenden Folgerungen eines Stephanus zu einem frevelhaften Attentat auf die heiligsten Überlieferungen der Väter. Daher hat Paulus bei der Hinrichtung des Stephanus die Rolle des Hauptzeugen gespielt und auch bei der weiteren Verfolgung der Gemeinde einen solchen Eifer entfaltet, daß die Hierarchen ihm die Vollmacht übertrugen, auch in der jüdischen Kolonie zu Damaskus, wohin versprengte Glieder der Messiasgemeinde sich geflüchtet hatten, den peinlichen Prozeß gegen sie zu führen. Aber der Verfolger sollte als ein Bekehrter zu Damaskus ankommen.

Die Apostelgeschichte gibt einen dreifachen Bericht über die Bekehrung des Paulus in Kap. 9, 22, 26. Die Einzelheiten dieser dreifachen Erzählung können auf genaue Geschichtlichkeit schon darum keinen Anspruch machen, weil sie untereinander mehrfach im Widerspruch stehen. Die Worte, die der eine Bericht dem erscheinenden Christus in den Mund legt, läßt der andere den Ananias in Damaskus sprechen; die Begleiter des Paulus fallen das einemal mit ihm zu Boden, das anderemal bleiben sie stehen; das einemal hören sie zwar eine Stimme, sehen aber nichts, dann wieder sehen sie zwar ein Licht, hören aber nichts. Ziehen wir diese nebensächlichen Züge, die auf Rechnung des Erzählers kommen, ab, so bleibt als der wesentliche Kern nur dies übrig, daß Paulus auf dem

Wege nach Damaskus plötzlich eine vom Himmel herab aufleuchtende Lichterscheinung sah und eine Stimme hörte, in der er eine Kundgebung Jesu zu vernehmen glaubte. Und damit stimmen auch die eigenen Aussagen des Paulus in seinen Briefen wesentlich überein, sofern sie einstimmig darauf hinweisen, daß das entscheidende Erlebnis in der Offenbarung des vom himmlischen Lichtglanz verklärten Christus bestand, durch die er nicht bloß zum gläubigen Jünger, sondern auch zugleich zum Apostel Christi unter den Heiden berufen worden. Wenn er z. B. I. Kor. 9, 1 fragt: „Habe ich nicht den Herrn Jesum gesehen?“ so kann sich dieses Sehen nach dem Zusammenhang nur auf das seine Apostelwürde begründende Erlebnis, also auf seine Bekehrung beziehen. Oder wenn er I. Kor. 15, 9 nach der Aufzählung der früheren Christuserscheinungen vor anderen Jüngern fortfährt: „Zuletzt von allen ist er auch mir erschienen als einer unzeitigen Geburt, denn ich bin der letzte der Apostel, der ich nicht wert bin, ein Apostel zu heißen, weil ich die Gemeinde verfolgte, aber durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin“: so ist klar, daß er auch hier seine Berufung zur Apostelschaft auf eine Erscheinung Christi zurückführt, die er als wesentlich gleichartig mit den früheren Erscheinungen Christi in eine Reihe stellt. So gewiß er nun auch von der objektiven Wahrheit dieser Christuserscheinung überzeugt gewesen ist, so weisen doch andere Aussagen darauf hin, daß er dieses Erlebnis nicht für ein sinnliches Sehen eines irdisch-stofflichen Körpers hielt, sondern für das Schauen eines übersinnlichen Wesens mit dem inneren Auge des Geistes. Denn er sagt Gal. 1, 16: „es hat Gott

gefallen, seinen Sohn in mir zu offenbaren" und II. Kor. 4, 6: Gott ließ es helle werden in unseren Herzen zur Erleuchtung der Erkenntnis des Lichtglanzes Gottes auf dem Angesichte Christi." Und damit stimmt es ganz überein, daß er auch I. Kor. 15, 45ff. Christum als himmlischen Menschen beschreibt, dessen Bild wir einst in der Auferstehung tragen werden, und dessen Leib nichts gemein habe mit Fleisch und Blut, sondern ein geistlicher oder himmlicher Lichtleib sei, von der Art, wie er den Himmelswesen zugeschrieben wurde. Ein solcher geistlicher oder himmlicher Leib kann aber nicht unmittelbar Gegenstand für sinnliche Augen sein, sondern was diese sehen, kann nur ein Lichtglanz sein, dem erst der innere Sinn oder das Bewußtsein des Schauenden die bestimmte Deutung einer Erscheinung Christi gab. Dann gehört also diese zu der Art der inneren oder visionären Gesichte und steht in nächster Verwandtschaft mit den anderen „Offenbarungen und Gesichten", wie sie auch sonst im Leben des Apostels öfters erwähnt werden. Besonders bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Aussage in II. Kor. 12, 1ff., wo der subjektive ekstatische Bewußtseinszustand bei diesen Gesichten schon aus dem Zusatz erhellt: er wisse nicht, ob er bei der Verzückung, in der er sich in den dritten Himmel versetzt glaubte, im Leibe oder außer dem Leibe gewesen sei. Und wenn im selben Zusammenhang auch von eigentümlichen körperlichen Leiden und Schwächezuständen in Verbindung mit den ekstatischen Erlebnissen die Rede ist, so weist dies unverkennbar auf Zustände nervöser Erschütterung als die physische Grundlage des ekstatischen Erlebens hin. Wir dürfen daraus schließen,

daß die leiblich-seelische Organisation des Paulus für derartige Erlebnisse günstig prädisponiert gewesen ist. Andere Fälle lassen uns auch noch einen Blick werfen in die bestimmteren psychologischen Vorbedingungen für das Eintreten von „Offenbarungen". Wenn nach Apostelgesch. 16, 9 f. der Entschluß zur Ausdehnung der Missionswirksamkeit nach Europa durch ein nächtliches Gesicht bewirkt wird, oder wenn nach Gal. 2, 1 die entscheidungsvolle Reise zum Apostelkonvent in Jerusalem die Folge einer Offenbarung war, so sieht man deutlich, daß in solchen Fällen das „Gesicht" oder die „Offenbarung" die Bewußtseinsform war, in welcher das Gemüt des Paulus aus Zweifel zur Klarheit, aus innerer Unsicherheit und Zwiespältigkeit zu festem Entschluß sich durchgerungen hat. Diese visionären Erlebnisse traten also nie unmotiviert ein, sondern hatten ihre bedingenden Ursachen in den vorausgehenden Seelenzuständen, aus denen sie also auch psychologisch zu erklären sind. Damit ist der geschichtlichen Forschung die Aufgabe gestellt, das Erlebnis des Paulus auf dem Wege nach Damaskus nach der Analogie sonstiger Erfahrung begreiflich zu machen, indem sie die in jener Situation mit innerer Wahrscheinlichkeit vorauszusetzenden psychologischen Vorbedingungen und Motive ans Licht zu stellen versucht.

Hierfür gibt uns die Erzählung der Apostelgeschichte einen beachtenswerten Wink, indem sie den erscheinenden Jesus die Worte sprechen läßt: „Saul, Saul, was verfolgst du mich? Es wird dir schwer werden, wider den Stachel zu löcken." Einen Stachel also hatte der Verfolger der Gemeinde in seiner Seele gefühlt, gegen

welchen zu widerstehen er sich vergeblich bemühte. Worin anders wird derselbe bestanden haben als in dem peinlichen Zweifel am Recht seines Verfolgens der Gemeinde Jesu, im Zweifel also, ob denn wirklich die Wahrheit auf seiner Seite sei oder nicht doch am Ende auf der der Verfolgten? Wie aber konnte der fanatische Pharisäer zu einem solchen Zweifel kommen? Der erste Anlaß dazu war gegeben durch den Eindruck, den alles, was er von den Verfolgten sah und hörte, auf ihn machen mußte. Ihr freudiger Bekennermut legte ihm die Frage nahe, ob ein Glaube, der sich so im Leiden und Sterben bewährte, ein leerer Wahn oder gottloser Betrug sein könne? Und wenn er dann den Inhalt dieses Glaubens und die für seine Wahrheit vorgebrachten Schriftbeweise näher erwog, so war es gerade von seinem pharisäischen Standpunkt aus schwer, die Möglichkeit seiner Wahrheit unbedingt zu verneinen. Von einem himmlischen Messias, der bei Gott verborgen sei, bis er zu seiner Zeit sich vom Himmel her offenbaren werde, hatten doch auch schon die Seher der Apokalypsen Henoch und Esra gesprochen, während man sonst den Messias als einen aus dem jüdischen Volk hervorgehenden, also irdischen Herrscher sich vorstellte; konnte dieser Widerspruch innerhalb der jüdischen Messiaserwartung nicht seine einfachste Lösung finden in dem christlichen Glauben an den auferweckten und zum Himmel erhöhten Jesus, der demnächst als himmlischer Messias von oben herab wiederkommen werde? Freilich der Kreuzestod Jesu war für das jüdische Denken ein schwer zu überwindendes Ärgernis; stand doch im Gesetz geschrieben, daß der am Holz Gehenkte ein Verfluchter sei. Wie

aber, wenn die Christen auf den leidenden Knecht Gottes im Buche des Propheten Jesaias hinwiesen und im Geschick ihres Herrn dieses Seherwort erfüllt fanden: was konnte dagegen der Pharisäer einwenden, der doch selbst auch in seiner Schule gelehrt worden war, den unschuldigen Märtyrertod eines Gerechten, z. B. der makkabäischen Blutzeugen, für ein wirksames Sühnemittel zur Gutmachung der Sünden ihres Volkes zu halten? Ja, der Gedanke eines leidenden und sterbenden Messias, so paradox er zunächst dem Pharisäer erscheinen mochte, ließ sich doch auch als die Lösung einer Schwierigkeit betrachten, von der der Glaube der Pharisäer sonst empfindlich gedrückt wurde. Sie erwarteten die baldige Ankunft des Messias zur Rettung seines bedrängten Volkes; zugleich aber war es eine ihrer feststehenden Voraussetzungen, daß nur ein gerechtes Volk die Tage des Messias schauen werde. Wo war denn aber dieses gerechte Volk, das dem göttlichen Willen völlig entsprochen und der Sendung des Messias sich würdig erzeigt hätte? Hatte denn alle krampfhafte Anstrengung der Pharisäer, das Volk zur Gerechtigkeit zu erziehen, irgendwelche nennenswerte Erfolge erzielt? Verdammten sie nicht selbst vielmehr in bitterster Verachtung „die Menge, die vom Gesetz nichts weiß“? Und mußte nicht ein gewissenhafter Pharisäer, wie Paulus es war, sogar von sich selber bekennen, daß er von dem ihm vorschwebenden Ideal der Gerechtigkeit immer weit entfernt bleibe? War er sich nicht bewußt, daß all sein Eifer um Gerechtigkeit den Widerstand der sündigen Neigungen nicht zu brechen vermochte, sondern eher noch reizte und mehrte? Wenn er diesen Unfrieden

seines Herzens bei allem Gesetzeseifer verglich mit der Freudigkeit, wie sie der Christusglaube in den Jüngern Jesu wirkte, mußte sich ihm da nicht die Frage aufdrängen: ob dieser Glaube nicht doch vielleicht die wahre Erlösung sei von der unseligen Knechtschaft des Gesetzes? ob er nicht der Weg sein könnte zu einer Gerechtigkeit, wie sie durchs Gesetz nimmermehr zu erreichen war, einer Gerechtigkeit, die nicht die Bedingung für das Kommen des Messias, sondern die Wirkung seines Gekommenseins, die Frucht seines Todes und seiner Auferstehung wäre?

Derartige Gedanken mochten, so dürfen wir vermuten, den Geist des Paulus auf dem Wege nach Damaskus bewegen; der Zweifel an dem Recht seines bisherigen Handelns und an der Wahrheit seines bisherigen Glaubens bohrte sich wie ein glühender Stachel in sein Herz und versetzte Seele und Leib in die furchtbarste Aufregung. Nehmen wir dazu die zur Eile der Entscheidung drängende Nähe von Damaskus, die einsame Stille und die sengende Glut der Wüste, so werden wir zu dem Urteil berechtigt sein, daß unter solchen Umständen das Eintreten eines visionären Erlebnisses keineswegs außer dem Bereich sonstiger analoger Erfahrungen lag. Was in solchen Augenblicken die Seele mächtig erregt, das wird von der Phantasie gestaltet zu einem Gegenstand des scheinbar leibhaftigen Sehens und Hörens, wobei die erregende Ursache doch nicht, wie sonst, in einem äußerlichen Gegenstand, sondern in dem inneren Zustand der Seele selbst liegt. Das Bild des himmlischen Messias, mit dem seine Gedanken sich beschäftigten, trat vor sein Auge in dem vom Himmel her aufleuchtenden Lichtglanz, und die an-

klagende Stimme seines Gewissens verwandelte sich ihm in den von oben kommenden Ruf Christi: „Saul was verfolgst du mich?“ Solche Erscheinungen und Stimmen himmlischer Wesen kommen in der Religionsgeschichte des Morgen- und Abendlandes oft genug vor; wenn nun in anderen Fällen (z. B. im Leben des Mohammed) ihre psychologische Erklärung allgemein für zulässig und richtig gehalten wird, so wird der geschichtlichen Forschung auch das Recht nicht abzusprechen sein, die ähnlichen Erscheinungen der biblischen Geschichte ähnlich zu erklären. Der Kern des Erlebnisses des Paulus war doch jedenfalls der Sieg der höheren christlichen Wahrheit über die Vorurteile und Befangenheit seines jüdischen Bewußtseins; daß dieser innere Umschwung seines Gemütes sich in die Form eines äußeren Wunders für sein Bewußtsein kleidete, war unter den Voraussetzungen der antiken Weltanschauung und seiner individuellen Veranlagung ganz natürlich und wohl begreiflich.

Die Folgen dieses ekstatisch-visionären Erlebnisses waren für Paulus noch viel durchschlagender, als die ähnlichen Erlebnisse für die älteren Jünger gewesen waren. Für sie war durch die Überzeugung, daß der gekreuzigte Jesus von Gott auferweckt und zum Himmel erhöht sei, der früher schon gewonnene und nur zeitweise wankend gewordene Glaube an ihren Meister wieder hergestellt und bis zu einem gewissen Grade allerdings auch auf ein höheres Niveau erhoben, aber doch kein Bruch mit ihrem sonstigen jüdischen Bewußtsein bewirkt worden. Für Paulus dagegen trat mit jenem Erlebnis vor Damaskus ein völliger Umschwung seines ganzen religiösen Bewußtseins ein, es

war ihm, als wäre er ein „neues Geschöpf", mit Christus gestorben für die Welt und für das Gesetz, als lebte nicht mehr sein altes Ich, sondern nur Christus lebe in ihm, der Geist des Gottessohnes habe Besitz von seinen Gliedern und Kräften genommen, um sie fortan als Werkzeuge für seine Sache zu gebrauchen (Gal. 2, 19ff. 6, 14f. II. Kor. 5, 14ff.). Er hatte von Anfang an mit dem scharfen Auge des Feindes den unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem jüdisch-nationalen Gesetzesdienst und Messiasglauben einerseits und dem neuen Glauben an den von den Juden verworfenen Messias Jesus andererseits klar durchschaut, darum war es ihm jetzt nach seiner Bekehrung nicht möglich, das Alte und das Neue so harmlos, wie die älteren Jünger, zu verbinden. Eben der Kreuzestod Jesu, der ihm zuvor der Stein des Anstoßes und Ärgernisses gewesen, wurde ihm jetzt, da er ihn im Lichte der Auferweckung und himmlischen Messiaswürde betrachtete, zur Grundlage einer neuen religiösen Weltanschauung, in der das mosaische Gesetz durch ein neues und höheres Prinzip aufgehoben ist. Worin bestand dieses neue Prinzip? Was konnte nach göttlicher Absicht der Zweck und die Bedeutung des Todes und der Auferweckung des Messias Jesus sein? Wiefern hat sich in dieser göttlichen Veranstaltung ein neuer Weg des Heils enthüllt, der, vom jüdischen Gesetz unabhängig, für alle Menschen ohne Unterschied der Geburt gleichmäßig bestimmt ist, also auch allen durch die Heilsbotschaft der Christusverkündigung zugänglich gemacht werden muß? Diese Fragen waren es, die das Gemüt des Paulus nach seiner Bekehrung bewegten, und aus dem Nachdenken über sie ist das hervorgegangen, was

man „die paulinische Theologie“ zu benennen pflegt, d. h. der gedankenmäßige Ausdruck seines persönlichen Christusglaubens.

Die Lehre des Apostels Paulus ist in der Christenheit von Anfang an sehr verschieden beurteilt worden; den einen galt sie als die höchste Wahrheit und als die maßgebende Autorität für den christlichen Glauben, andere dagegen sahen in ihr eine Entstellung und Verfälschung des wahren Evangeliums Jesu, ein willkürliches Erzeugnis rabbinischer Spekulation und Dialektik; noch heute dauert dieser Streit fort, und es hat fast den Anschein, als ob die Antipathie gegen Paulus im Zunehmen begriffen sei. Das ist zwar begreiflich als Reaktion gegen die kirchliche Überschätzung der paulinischen Lehrformen, aus denen man, ohne ihre zeitgeschichtliche Bedingtheit zu beachten, ein zwingendes Lehrgesetz für alle Zeiten machen wollte; aber es ist doch zugleich auffallend in einer Zeit, die sich sonst ihrer geschichtlichen Bildung zu rühmen pflegt und in die Denkart vergangener Zeiten sich mit psychologischem Verständnis hinein zu versetzen weiß. Ich meine, wenn wir diese sonst überall geübte Methode auch auf den Glaubenslehrer*) Paulus anwenden wollten, so wären wir ebensosehr vor Überschätzung des Vergänglichen an seinen Lehrformen wie vor Verkennung ihrer ge-

*) Das allerverkehrteste wäre jedenfalls, seine Theologie zu unterdrücken und nur von seiner persönlichen Frömmigkeit zu reden. Diese läßt sich von jener gar nicht scheiden, und die geschichtliche Wirkung des Paulus beruht jedenfalls nicht auf seinen frommen Gefühlen, sondern auf seinen theologischen Gedanken.



schichtlichen Wichtigkeit und idealen Wahrheit geschützt. Bedenken wir, daß dem Apostel, der den Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude werden mußte, um alle für Christus zu gewinnen, die schwere Aufgabe zufiel, die neue Religion der Erlösung, wie er sie persönlich in sich als Kraft zur Seligkeit erfuhr, in mannigfachen Denkformen auszuprägen, die sowohl dem jüdischen wie dem heidnischen Gedankenkreise entlehnt waren. Da waren es vor allem die Offenbarungsworte in Gesetz und Propheten, und zwar gedeutet nach der allegorischen Methode der rabbinischen Schriftauslegung, dazu die Rechtskategorien der jüdischen Schultheologie, die Legenden und die apokalyptischen Bilder des jüdischen Pietismus: dies alles hatte sein jüdisches Denken bisher beherrscht, und damit mußte er nun seinen neuen Glauben auseinandersetzen und soviel möglich in Einklang bringen. Dazu kam dann noch auf heidnischem Gebiet die Mysteriensprache orientalischer Kulte und die Weisheitslehre der griechischen Popularphilosophie, aus denen gleichfalls der Heidenapostel manche Anknüpfungspunkte und Einkleidungsformen für seine Christuspredigt zu entnehmen hatte. Daß so verschiedenartige Elemente nicht zur widerspruchslosen Einheit zusammengingen, ist nicht zu verwundern, wohl aber zu bewundern ist die schöpferische Kraft und Originalität des religiösen Genius, der alle diese Elemente einer chaotisch gärenden Zeit dem einen neuen Geist der Christusreligion zu unterwerfen und zu Gefäßen und Symbolen der christlichen Idee zu gestalten wußte. Um diesen Begründer der christlichen Theologie in seiner hohen geschichtlichen Bedeutung zu verstehen, darf man also nicht mit einer

Aufzählung und äußerlichen Kritik seiner Lehren sich begnügen, sondern man muß sich in seine Zeit und in seine Seele hineinversetzen, muß seine religiösen Erfahrungen nachzufühlen und seine Gedankengänge nachzudenken versuchen; so nur kann man ihm gerecht werden, so nur die Tatsache seines ungeheuren geschichtlichen Einflusses verstehen. Versuchen wir dies soweit, als es in einem gedrängten Überblick möglich ist, zu skizzieren.

Das eigentümlich neue der paulinischen Lehre bestand vor allem in seiner Auffassung der Person Jesu als des Christus. Wohl hielt auch Paulus mit der Urgemeinde Jesum für einen leiblichen Nachkommen Davids „nach dem Fleisch" d. h. nach seiner irdischen Erscheinungsweise, aber diese machte nach seiner Auffassung nicht das eigentliche Wesen Christi aus, sondern war nur eine zeitweise angenommene Menschengestalt, in der sich ein himmlisches Geistwesen verkörperte. Seinem eigentlichen Wesen nach, so lehrte Paulus, ist Christus ein überirdisches und vorweltliches Wesen, das zwar nicht geradezu als Gott, aber doch als Gottes eigener und erstgeborener Sohn und Ebenbild bezeichnet, und dem eine mittlerische Tätigkeit bei der Weltschöpfung zugeschrieben wird. Diesen seinen „Sohn" in einzigartigem Sinn, den himmlischen Menschen, sandte Gott vom Himmel herab auf die Erde, um einen menschlichen Leib anzunehmen, durch seinen Tod die sündige Menschheit zu erlösen und durch seine Auferstehung den Tod zu überwinden und der Lebensmittler und das Haupt einer erlösten Menschheit zu werden. Das irdische Leben Jesu kam für Paulus nicht weiter in Betracht, der einzige Zweck der Mensch-

werdung des himmlischen Gottessohnes war nur der, als Mensch den Tod (und zwar in der bestimmten Gestalt des vom Gesetz verpönten Fluchtodes am Kreuz) zu erleiden, um durch dieses blutige Sühnopfer die Schuld der Sünde zu sühnen und mit dem Fluch des Gesetzes zugleich die Macht des Todes zu brechen und die Hoffnung ewigen Lebens zu verbürgen für alle die, die durch Glauben und Taufe in die Gemeinschaft des Gottessohnes eintreten. — Bleiben wir zunächst hierbei stehen, um zu fragen, wie denn wohl Paulus zu dieser eigentümlichen Lehrweise gekommen sein möge? so antwortet er darauf selbst, daß er sie nicht durch menschliche Überlieferung von den ältesten Aposteln überkommen habe, sondern unmittelbar durch eine Offenbarung Christi (Gal. 1, 12), d. h. psychologisch ausgedrückt: sie war das Erzeugnis einer seinem Geiste sich unwillkürlich aufdrängenden Intuition. Aber eine solche pflegt auch bei schöpferischen Geistern doch immer an gewisse Vorstellungen anzuknüpfen, die schon von irgendwoher im Bewußtsein sich angesammelt haben und den Stoff für neue Kombinationen bilden. Dies wird auch bei der Intuition des Paulus um so gewisser vorauszusetzen sein, als in der Tat mehrfache Parallelen zu seiner Christus- und Erlösungslehre sich auf jüdischem und heidnischem Gebiet unschwer nachweisen lassen. Die Vorstellung von Christus als einem überirdischen Geistwesen, einem über die Engel erhabenen himmlischen Menschen und uranfänglichen Sohn Gottes war dem Paulus schon aus der jüdischen Apokalyptik bekannt*). Diese Vorstellung auf Jesus

*) Ihre Wurzel findet man gewöhnlich im Daniel (7, 13), vielleicht reicht sie aber noch viel weiter zurück; wir können darüber

in der Art zu übertragen, daß er als die zeitweise irdische Verkörperung des himmlischen Gottessohnes erschien, war gerade für Paulus um so leichter möglich, weil er den geschichtlichen Jesus nicht persönlich gekannt, und weil sein visionäres Schauen nur die Lichtgestalt des himmlischen Messias Jesus zum Gegenstand gehabt hatte. Diesen mit dem vorzeitlichen himmlischen Menschen der Apokalypsen zu vereinerleien und demgemäß die irdische Person Jesu als die episodische Erscheinung eines überirdischen Geistwesens in menschlicher Gestalt zu denken, lag in der Tat für Paulus sehr nahe. Ebenso leicht erklärt sich auch die paulinische Erlösungslehre aus den Voraussetzungen der damaligen jüdischen und heidnischen Anschauungsweise. Im Judentum war aus der uralten volkstümlichen Vorstellung' vom stellvertretenden Sühnopfer (die auch der bekannten Schilderung des leidenden Gottesknechtes Jes. 53 zugrunde liegt) die in der pharisäischen Schule übliche Theorie hervorgegangen, daß der Märtyrertod des Gerechten eine schuldtilgende versöhnende Wirkung für das ganze Volk habe, die der des Versöhnungstages gleich komme; so heißt im IV. Makkabäerbuch das Blut der frommen Märtyrer das Sühnopfer, durch das Gott Israel rette. Nun war

allerdings noch nichts sicheres behaupten, aber zu denken gibt es immerhin, daß schon in der indischen Legende das himmlische Geistwesen, das in Buddha und andern Erlösergestalten erscheint, als „der große Mensch" bezeichnet wird, und daß bei gewissen jüdisch-christlichen Gnostikern der in Jesus erschienene Erlösergeist derselbe ist, der zuerst in Adam verkörpert war. Und damit hing vielleicht auch der geistliche Idealmensch zusammen, den Philon in I. Mos. 1 gelehrt fand.

für die Christen der Märtyrertod Jesu als ein Faktum gegeben, das religiös zu deuten und zu rechtfertigen war. Wie nahe lag es da, jene Theorie auf diesen Spezialfall einfach anzuwenden und damit das Ärgernis des Kreuzes zu beseitigen, wobei die Frage ganz außer Betracht blieb: warum es eigentlich eines blutigen Sühnopfers zur Ermöglichung der Sündenvergebung überhaupt bedurfte? Die zu erklärende Tatsache und die erklärende Theorie waren die gegebenen Voraussetzungen, die man einfach akzeptierte und kombinierte. Es ist wohl möglich, daß diese Kombination schon in der Urgemeinde vollzogen worden ist, und daß Paulus von ihr den allgemeinen Gedanken überkommen hat, „daß Christus gestorben ist um unserer Sünden willen nach den Schriften" (I. Kor. 15, 3). Aber jedenfalls hatte in der Urgemeinde dieser Gedanke noch nicht dieselbe Tragweite, die er bei Paulus bekommen hat: nach ihm ist Christi Tod das Ende des Gesetzes und die Grundlegung eines neuen Bundes, einer neuen Religion für alle die, die in Glauben und Taufe in die Gemeinschaft mit Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung eintreten und damit selbst auch nach ihrem alten Menschen sterben und neue Menschen werden. Denn „ist Einer für alle gestorben, so sind sie alle gestorben; ist einer in Christus, so ist er eine neue Schöpfung, das alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden" (II. Kor 5, 14. 17). Diese mystische Ansicht vom Tod Christi, wonach er das Sterben und Neuwerden der Christen in geheimnisvoller Weise in sich schließt und begründet, war der Urgemeinde völlig fremd und läßt sich nicht als bloße Folgerung aus dem Begriff des Sühnopfers ableiten; es fragt sich

also, wo wir ihren Erklärungsgrund zu suchen haben? Man hat gemeint, daß er zu finden sei in der persönlichen Erfahrung des Paulus von seiner inneren Umwandlung durch den Christusglauben; aber es fragt sich doch, ob diese subjektive Erfahrung als erklärendes Motiv für jene Theorie zureiche. Mitgewirkt haben hierbei doch vielleicht die volkstümlichen Vorstellungen vom sterbenden und neulebenden Gott, wie sie in den vorderasiatischen Kulten des Adonis, Attis, Osiris — unter verschiedenen Namen und Bräuchen, doch in der Hauptsache überall gleichmäßig — zu jener Zeit herrschend waren. In der syrischen Hauptstadt Antiochia, wo Paulus längere Zeit wirkte, war das Hauptfest die Adonisfeier im Frühling; da wurde zuerst der Tod des Adonis („des Herrn") und die Bestattung seiner durch ein Bild dargestellten Leiche unter wilden Klagegesängen der Frauen gefeiert, dann am folgenden Tag*) erscholl die Kunde, daß der Gott lebe, und man ließ ihn (sein Bild) in die Luft aufsteigen**). Bei der verwandten Attisfeier salbte der Priester am Freudenfest der Auferstehung des Gottes den Mund der Klagenden mit Öl und sprach dabei die Formel:

„Getrost, ihr Frommen, da der Gott gerettet ist,
So wird auch uns aus Nöten Rettung werden."

Also die Rettung des Gottes aus dem Tod ist die Bürgschaft für die gleiche Rettung seiner Kultgenossen;

*) Bei der Osirisfeier war es der dritte und bei der Attisfeier der vierte Tag nach dem Todestag.

**) Lucian, de dea Syria, 6. Es ist beachtenswert, daß sich eine ganz ähnliche Zeremonie in der Osterfeier der griechischen Kirche bis heute erhalten hat.

daß aber diese durch mystische Teilnahme am Tod des Gottes zur Teilnahme an seinem Leben gelangen, wurde in den Mysterien des Attis, der Isis, des Mithras durch solche Bräuche dargestellt, die unter irgendwelchen Symbolen ein Sterben und in den Hades hinabsteigen und wieder daraus aufsteigen des Einzuweihenden veranschaulichten; daher hieß diese Weihe eine „Wiedergeburt zur Laufbahn eines neuen Heiles", ein „heiliger Geburtstag". In einer Mithrasliturgie betet der Geweihte: „Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöhet werde, und da ich erhöhet bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetz gemacht und geschaffen hast das Sakrament."*)

Die Verwandtschaft dieser Vorstellungen und Bräuche mit der mystischen Theorie des Paulus vom Tod und der Auferstehung Christi und vom Mitsterben und Mitauferstehen der auf Christum Getauften ist zu auffallend, als daß man nicht an eine Beeinflussung der letzteren durch jene denken sollte. Aber wenn auch jüdische und heidnische Vorstellungen in die Erlösungslehre des Paulus aufgenommen sein mögen, so sind sie nun doch hier zu etwas ganz Neuem geworden, zu Ausdrucksformen des sittlich-religiösen Christusgeistes. An die Stelle der heidnischen Naturgötter tritt jetzt der eine Herr, der der Geist ist, der urbildliche Gottessohn oder ideale Mensch, der durch Gehorsam und Liebe die Sünde der adamitischen Menschheit gutmachte und ein neues gottmenschliches Leben

---

*) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 166.

unserer Gattung eröffnete; sein Tod ist nicht ein Naturereignis, sondern ist die sittliche Tat des Selbstopfers heiliger Liebe*), die im Dienste der Brüder das eigene Leben einsetzt; und so wirkt er auch in seinen Gläubigen nicht bloß die Hoffnung auf ein künftiges neues Leben, sondern auch schon ein gegenwärtiges sittlich neues Leben, das getrieben und getragen ist vom heiligen Geist der Liebe, des Friedens und der Freude. Diese Verbindung des mystischen Enthusiasmus mit dem ethisch-sozialen Geist der Propheten und Jesu — das war die geniale Inspiration des Paulus, die ihn zum Begründer der christlichen Theologie und Kirche gemacht hat.

Das wird sich bestätigen, wenn wir die Lehre des Paulus noch weiter in ihren Hauptpunkten überblicken. Der doppelte Gesichtspunkt, unter dem er die durch Christum vollbrachte Erlösung betrachtet — juristisch als stellvertretendes Sühnopfer und mystisch als Todesüberwindung und Lebensschöpfung —, kehrt auch wieder in seiner Beschreibung des Zustandes der Erlösten. Das Evangelium vom Gottessohn und Erlöser Christus ist Gegenstand des Glaubens und weckt den Glauben, der seine Heilskraft anerkennt und vertrauensvoll sich aneignet. Der Gläubige wird „gerechtfertigt", d. h. er wird von Gott als ein solcher beurteilt, der durch Christi Tod versöhnt ist, der Schuld entledigt, nicht mehr unter dem verdammenden Gesetz, sondern unter der freisprechenden Gnade steht; er wird „zum Sohn Gottes adoptiert", d. h. er darf sich fortan als Gegenstand der väterlichen Liebe Gottes fühlen, als freien

*) Gal. 2, 20. II. Kor. 5, 15. Phil. 2, 8.

Sohn und Erben aller Verheißungen, der nicht mehr vor dem Fluch des Gesetzes zu zittern und nicht mehr unter dessen Zuchtrute sklavisch sich zu beugen braucht. — Aber wie? fragten dagegen die Gesetzesleute, wird denn durch solche Lehre nicht alle Sitte und Zucht zerstört, der sündigen Lust ein Freibrief ausgestellt und Christus damit zum Förderer der Sünde herabgewürdigt? Keineswegs, antwortete Paulus, denn derselbe Christusglaube, der vom Zwangsgesetz des Buchstabens befreit, bindet zugleich durch ein neues Gesetz, das den Vorzug hat, zu beleben, die Kraft des Wollens und Vollbringens zu wirken, das ist das Gesetz des Geistes Christi. Und hier setzt nun die neue mystisch-enthusiastische Betrachtungsweise ein. Daß die Messiasgläubigen den Geist empfangen, hatte man auch schon vor Paulus gewußt; man sah es ja an den wunderbaren Erscheinungen, die sich immer wiederholten, den Ekstasen, dem Zungenreden, Weissagen, den wunderbaren Heilungen, Erscheinungen, die man nach der animistischen Volksmetaphysik jenes Zeitalters aus der Einwirkung und Einwohnung eines übernatürlichen Geistwesens deutete. Auch Paulus ist von diesen enthusiastischen Erscheinungen und ihrer volkstümlichen Deutung ausgegangen, hat ihr dann aber die tiefere ethische Wendung gegeben: der in den Christen einwohnende Geist ist nicht bloß die Ursache momentaner Wunderwirkungen, sondern auch und vorzugsweise die schöpferische Kraft eines dauernden neuen Lebens der ganzen Persönlichkeit, die Kraft wahren Erkennens und guten Wollens und Handelns. Wie Paulus selbst sich seit seiner Bekehrung als ein neuer Mensch fühlte, in dem statt des alten fleischlichen und sündigen Ich der

Gottessohn Christus lebe (Gal. 2, 20), so glaubte er, daß der Christusgeist in jedem Christen einen neuen religiös-sittlichen Charakter erzeuge. Damit hat Paulus den urchristlichen Enthusiasmus, der in seinen ekstatischen Äußerungen mit dem Orgiasmus der heidnischen Mysterien eine nahe Verwandtschaft hatte, zum Prinzip einer neuen Ethik gemacht, die das Pathos und die Kraft des Enthusiasmus in den Dienst der sittlichen Ideale des Gemeindelebens stellte; er hat den Naturalismus der heidnischen Mysterienkulte und die Gesetzlichkeit der jüdischen Moral gleichmäßig überwunden, indem er die religiöse Mystik mit ethischem Gehalt erfüllte und die Moral durch religiöse Begeisterung belebte. Beides ist zusammengefaßt in dem charakteristischen Wort: „Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (II. Kor. 3, 17). An die Stelle der mancherlei unreinen Geister und Götter der heidnischen Kulte tritt der eine Herr-Geist, dessen Wesen „Heiligkeit" (Röm. 1, 4) d. h. sittliche Reinheit und Liebe ist, und an die Stelle des gebietenden und verdammenden Buchstabens des Gesetzes tritt der Geist der Kindschaft, der die Freiheit ist, weil er sittlich belebt.

Von diesem Mittelpunkt seiner Theologie aus ist sowohl die Sittenlehre als auch die Mysterienlehre des Paulus zu verstehen und zu würdigen. Seine Sittenlehre ist ein dem stoischen nahe verwandter, nur noch entschiedener religiös begründeter Idealismus, dessen drei Hauptpunkte hier wie dort sind: Freiheit von der Welt, Überwindung der Sinnlichkeit und Bruderliebe. Die Parallelen im einzelnen sind oft höchst frappant,

besonders in den Sprüchen vom Kampf zwischen Fleisch und Geist und von der Eitelkeit des zeitlichen Lebens gegenüber der Herrlichkeit des jenseitigen und von der Schwachheit und Sündhaftigkeit aller Menschen, auf deren dunkler Folie das Ideal des Christen („Weisen" stoisch)*) desto herrlicher erglänzt. Aber während unter jener pessimistischen Voraussetzung die Verwirklichung des Ideales für die Stoiker immer problematisch blieb und dadurch auch an Motivationskraft verlor, sah dagegen Paulus das Ideal des Guten als vollendete Wirklichkeit in dem Christus, der in Jesus unser Bruder und Vorbild geworden ist, und als werdende Wirklichkeit in der vom Christusgeist erfüllten und geheiligten Gemeinde der Gläubigen, deren Aufgabe nur darin besteht, das was sie in ihrem religiösen Bewußtsein schon sind: Geistesmenschen, Gotteskinder, Heilige, auch in der Wirklichkeit ihres Lebens und Wandels immer mehr zu werden. „Werde, was du bist!" ist der Grundsatz dieser neuen Ethik, oder mit Paulus Worten: „Leben wir im Geist, so lasset uns auch wandeln im Geist!" (Gal. 5, 26). Eben darum heißt die Gemeinde der Gläubigen der „Leib Christi", weil sie ein vom Christusgeist beseelter sozialer Organismus ist, gewissermaßen die erweiterte und geschichtlich dauernde Erscheinung desselben himmlischen Idealmenschen, der in Jesus zuerst in individueller Gestalt erschienen ist. Ist aber die Gemeinde der mystische Leib Christi, so

---

*) Auch Seneca (Epist. 41) redet von einem „heiligen Geist", der in uns wohne als Wächter des Guten, von einer göttlichen Kraft, von der die Seele des Guten bewegt werde, die zu uns herabgesandt sei, damit wir das Göttliche erkennen, die aber im Himmlischen ihre Heimat habe.

kann auch die gliedliche Verbindung mit ihr nur durch mystische Handlungen hergestellt werden. In der Taufe wird durch das Untertauchen des Täuflings im Wasser das Sterben des alten Menschen mit Christus, und durchs Auftauchen aus dem Wasser das Auferstehen des neuen Menschen in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus nicht nur symbolisch abgebildet, sondern zugleich in mystischer Wirklichkeit vollzogen (Röm. 6, 1 ff.). Daher hat der Getaufte „Christus angezogen“ (Gal. 3, 27), er lebt fortan „in Christus“, wie Christus in ihm, oder wie der Geist Christi oder Gottes in ihm wohnt, — alle diese Ausdrücke (vgl. Röm. 8, 9) bezeichnen wesentlich dasselbe: den neuen, über die bloße Natürlichkeit hinausgehobenen Zustand des erlösten Menschen, der sich mit Gott verbunden fühlt, formal ganz analog den Zuständen der religiösen Begeisterung, in denen sich die heidnischen Genossen orgiastischer Kulte als in Gott seiend*) oder von Gott erfüllt fühlten. Mit der Taufe hat schon Paulus das „Herrnmahl“ zusammengestellt, dem er erstmals die Bedeutung eines sakramentalen Kultusaktes gegeben hat — in der Urgemeinde war es das noch nicht, sondern nur ein Liebesmahl, Ausdruck und Mittel der brüderlichen Gemeinschaft. Nach Paulus ist das Herrnmahl teils Gedächtnisfeier an den Opfertod Christi als das Mittel der Begründung des neuen Bundes, als dessen Glieder sich die Feiernden durch diese Handlung bekennen (I. Kor. 11, 23—27); teils ist es eine durch das

*) Von diesem „in Gott sein“ stammt das Wort „Enthusiasmus“ her, das also ursprünglich ein Kunstausdruck der religiösen Mystik gewesen ist.

Trinken des sakramentalen Kelches und Essen des sakramentalen Brotes vermittelte mystische Gemeinschaft des Blutes und Leibes des Christus, wodurch die Feiernden ihre Verbindung mit ihrem Herrn und miteinander in ähnlicher Weise begehen und bekräftigen, wie die Heiden durch die Opfermahle mit ihren Dämonen in Gemeinschaft treten (I. Kor. 10, 16—22). Die hier von Paulus selbst beigezogene Analogie der heidnischen Kulthandlungen gilt für die paulinische Sakramentslehre überhaupt, und die Analogie ist natürlich keine zufällige, sondern beruht auf mehr oder weniger direktem Einfluß von dieser Seite. Bei den eleusinischen, den Isis- und Mithrasmysterien fand eine Eintauchung in Wasser statt als Mittel zur Sündentilgung und als „Bild der Auferstehung", wie denn auch eine Mithrasliturgie auf diesen Weiheakt das Bild von Tod und Wiedergeburt ganz ähnlich wie Paulus in Röm. 6 angewandt hat. Zu den Attismysterien gehörte ein sakramentales Essen und Trinken, wodurch der Geweihte mit dem Gott und dessen aus dem Tode erstandenen Leben in Gemeinschaft zu treten und damit für sich selbst die Bürgschaft unsterblichen Lebens zu erlangen meinte. Auch zu den Mithrasmysterien gehörte ein heiliges Mahl, bei welchem Brot und ein Becher voll Wasser unter einigen begleitenden Weihegebeten aufgestellt wurde*). Die altchristlichen Apologeten fanden diese Analogien so auffallend, daß sie dieselben nur aus einer Nachäffung oder prophetischen Antezipation der christlichen Sakramente durch die Dämonen erklären zu können glaubten; für die

*) Vgl. oben S. 130 und mein „Christusbild" S. 79—90.

geschichtliche Betrachtungsweise aber erklären sie sich einfach daraus, daß Paulus und vielleicht schon vor ihm die Heidenchristen Antiochiens, um ihren Christusglauben vom Judentum loszumachen, neuer kultischer Ausdrucksformen bedurften und dabei unwillkürlich einiges aus den Bräuchen und Vorstellungen ihrer heidnischen Umgebung entlehnten. Daß dabei auch magische Vorstellungen von dinglicher Vermittelung geistiger Wirkungen einschlichen, war unter der damals allgemein herrschenden animistischen Weltanschauung unvermeidlich, und daß sich Spuren davon schon bei Paulus*) und noch viel mehr in der nachapostolischen Kirche finden, ist nicht zu verwundern. Dabei bleibt es doch immer wahr, daß Paulus diese überkommenen Formen zum Ausdruck tiefer und echtchristlicher Gedanken gemacht hat: die Taufe ein Symbol des Grundsatzes der christlichen Ethik: „Stirb und werde!" das Herrnmahl eine Gedächtnisfeier des Todes Jesu und ein Pfand göttlich-menschlicher Liebe, die die Glieder mit dem Haupte und miteinander verbindet, — wie unvergleichlich hoch stehen diese Mysterien über allen heidnischen! Die Geister der Dämonen, die orgiastische Wildheit, die naturalistische Unzucht, der blinde Aberglaube entwichen vor dem Geist des Herrn, der die Freiheit ist und die Liebe!

Bedeutender als die heidnischen waren doch immer die jüdischen Einflüsse auf die Theologie des Paulus.

*) Dahin gehört der von Paulus nicht mißbilligte Brauch der Korinther, die Taufe zugunsten Verstorbener zu vollziehen (I. Kor. 15, 29), ferner die Vorstellung von leiblich schädlichen ja tödlichen Wirkungen des unwürdigen Genusses des Herrnmahles (I. Kor. 11, 29 f.).



Wir begegneten ihnen schon bei den juristischen Theorien vom stellvertretenden Sühneopfer Christi und von der Rechtfertigung auf Grund desselben. Besonders stark aber machen sie sich geltend in Paulus' Anschauung vom Anfang, Verlauf und Ende der menschlichen Geschichte. Daß durch Adams Fall die Sünde und der Tod in die Welt gekommen und damit das ganze Menschengeschlecht diesen dämonischen Mächten unterworfen worden sei, war schon vor Paulus von der jüdischen Theologie gelehrt worden. Das Heidentum beurteilt Paulus mit dem Verfasser der „Weisheit Salomos“ teils als kindliche Unwissenheit, teils als unentschuldbaren Abfall vom erkannten Gott, dessen Zorngericht die Heiden trifft. Abraham ist um seines Glaubens willen gerechtfertigt und Vater der Gläubigen geworden, d. h. nicht der Juden bloß, sondern auch — setzt Paulus hinzu — der gläubigen Heiden (Christen). Das Gesetz ist dem Moses durch Vermittelung der Engel gegeben worden — eine jüdische Legende, aus der Paulus die untergeordnete Bedeutung des Gesetzes gegenüber der Verheißung folgert. Obgleich das Gesetz an sich heilig und als Mittel zum Leben gegeben worden ist, hat es sich doch in der Wirklichkeit nur als tötender Buchstabe erwiesen, der die Sünde nicht zu überwinden, sondern nur zu mehren vermochte; hier schlägt die pharisäische Vergötterung des Gesetzes in eine gegenteilige Beurteilung bei Paulus um: er sieht im Gesetz nicht ein sittliches Erziehungsmittel, sondern nur den despotischen Kerker- und Zuchtmeister, der die Menschen in ihrem Sündenelend gefangen halten sollte, bis mit der Erscheinung Christi ihre Befreiungsstunde schlug; Christus ist das

Ende des Gesetzes und die Erfüllung der Verheißung. Die Juden aber, die das nicht einsehen, sondern nach wie vor ihre eigene Gerechtigkeit auf dem Wege des Gesetzes suchen, erweisen sich durch diesen Ungehorsam gegen den Heilswillen Gottes als solche, die Gott verblendet und verhärtet hat, um sie zu verwerfen und an ihrer Stelle die Heiden in das Erbe der Verheißungen einrücken zu lassen. Die Erfahrung seiner Gegenwart deutet also Paulus, indem er die in der pharisäischen Schule gelehrte Prädestinationslehre zuungunsten der Juden (statt, wie sonst üblich war, der Heiden) anwendet, als eine Wirkung des vorausbestimmenden Planes Gottes, der in freier Wahl der einen (Heiden) sich erbarmt und die anderen (Juden) verwirft. Doch tröstet er sich mit der Hoffnung, daß diese Verwerfung seines Volkes keine definitive sein, sondern daß nach dem Eingang der Heiden in das Christusreich auch die Juden ihrem Vorgang noch nachfolgen werden. Und dann wird das Ende der Zeit gekommen sein: Christus wird mit allen seinen Heiligen vom Himmel sichtbar herabkommen, die entschlafenen Christen werden auferstehen, die überlebenden ihm in der Luft entgegengerückt werden, und dann wird der große Gerichtstag erfolgen, bei dem teils Christus teils Gott selbst als der Richter, die Christen aber als Beisitzer fungieren, die Welt und die Engel richtend. Die Art der Gerichtsvollziehung wird ganz nach herkömmlicher jüdischer Überlieferung vorgestellt: als richterliche Vergeltung von Lohn und Strafe nach Maßgabe der Werke eines jeden; wobei die Frage offen bleibt, wie sich dieses Gerichtsurteil zu dem rechtfertigenden Gnadenurteil über den Glaubenden verhalte? — Neben dieser

jüdisch-pharisäischen Lehre von den letzten Dingen findet sich nun aber bei Paulus auch die hellenistische, übrigens auch der Apokalyptik nicht fremde Hoffnung auf ein von der Auferstehung unabhängiges seliges Leben der frommen Seelen unmittelbar nach dem Tode; und dieser Gedanke wurde ihm um so wichtiger, als schwere Erfahrungen seine frühere Hoffnung, die Wiederkunft Christi selbst noch zu erleben, in Frage gestellt hatten. Wie sich aber die jenseitige Seligkeit der einzelnen frommen Seelen zu der am Weltende erfolgenden Auferstehung der Leiber und dem Gerichtstage verhalte, bleibt dunkel. Ebensowenig lassen sich die Fragen mit Sicherheit beantworten: ob Paulus eine mehrfache Auferstehung, nach der der Christen auch noch die aller Menschen erwartet habe? und ob er zwischen der Wiederkunft Christi und dem letzten Weltende ein irdisches Zwischenreich Christi angenommen habe (das „tausendjährige Reich“ nach der johanneischen Apokalypse)? Ferner wie er sich die auf die Überwindung aller gottfeindlichen Mächte folgende Unterwerfung Christi unter den Vater gedacht habe? Endlich ob das letzte Endziel, daß „Gott alles in allen sei“, die Bekehrung der Gottlosen („allgemeine Wiederbringung“) oder ihre völlige Vernichtung voraussetze? oder ob neben der Seligkeit der Erwählten das Verderben der Verworfenen als endlose Unseligkeit fortdauere? — Die Dunkelheit dieser letzten Dinge liegt in der Natur der Sache und es gereicht dem Apostel zur Ehre, daß er sich in die Ausmalung des Jenseits nicht so tief, wie orphische und jüdische Apokalyptiker, eingelassen, sondern, aufs Wissen verzichtend, sich bei der frommen Hoffnung beruhigt hat:

„Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen die ihn lieben.“

Es versteht sich von selbst, daß eine aus so mannigfachen Elementen sich zusammensetzende Lehre, wie die des Apostels Paulus, nicht mit einem Male im Geiste ihres Urhebers fertig ausgebildet war; nur die Christusanschauung wird ihm schon von Anfang an nach seiner Bekehrung festgestanden haben, aber die weiteren Ausführungen waren ohne Zweifel bedingt durch die im Verlaufe seiner Missionstätigkeit auftauchenden Bedürfnisse teils in der Auseinandersetzung mit den jüdischen Gegnern, teils in Berücksichtigung der religiösen Vorstellungen und kultischen Gewohnheiten der Heiden, die sich zu Christus bekehrten. Übrigens ist es sehr fraglich, ob Paulus gleich von Anfang an nach seiner Bekehrung die Mission unter den Heiden getrieben habe; aus seiner Frage Gal. 5, 11: „wenn ich noch die Beschneidung predige, was werde ich noch verfolgt?“ scheint eher hervorzugehen, daß er eine Zeitlang die Mission in der jüdischen Weise der älteren Apostel getrieben habe; daraus würde es sich auch am einfachsten erklären, daß seine 14jährige Missionswirksamkeit in Syrien und Kilikien bei den jüdischen Gemeinden Palästinas noch keinerlei Bedenken, sondern im Gegenteil Freude und Dank gegen Gott erregt hat, wie er selbst Gal. 1, 21 f. bezeugt. Jedenfalls ist soviel gewiß, daß die ersten Heidenchristen in Antiochien nicht von Paulus, sondern von einigen unbekannten Männern aus Kypros und Kyrene

bekehrt worden sind (Apostelgesch. 11, 20). Paulus, der sich damals in seiner Heimat Tarsus aufhielt, wurde dann von Barnabas veranlaßt, nach Antiochien zu kommen, und hier hatte die gemeinsame Tätigkeit dieser beiden Männer so schönen Erfolg, daß im Laufe eines Jahres eine große Menge von Heiden sich der Gemeinde anschloß. In dieser gemischten Gemeinde ist dann erstmals das Christentum als eine vom Judentum unterschiedene Religion von eigenartigem Charakter zu so bestimmter Erscheinung gekommen, daß damals zuerst der neue Name „Christen" für die an Jesus Glaubenden aufkam (Apostelgesch. 11, 25 f.). Diese Nachricht, die um so zuverlässiger ist, als sie wahrscheinlich aus den Reisememoiren des Lukas herstammt*), der ein geborener Antiochier und also wohl einer der damals von Paulus bekehrten Heidenchristen gewesen ist, verdient mehr Beachtung, als sie bisher gefunden hat. Das Aufkommen des Christennamens in Antiochia ist ein unwidersprechliches Zeugnis dafür, daß auch die Sache selbst, das Christentum als neue, vom Juden- wie Heidentum unterschiedene Religion, erstmals in Antiochia als Frucht der dortigen Wirksamkeit des Paulus ins Dasein getreten ist. Als neue Religionsgemeinschaft konnte aber die Christengemeinde nur dann klar erkennbar werden, wenn sie sich nicht mehr an die jüdischen Bräuche hielt, sondern diese durch neue und eigenartige ersetzte. Religiöse Bräuche

---

*) Die für diese charakteristische Erzählungsform in der ersten Person Plural findet sich in einem alten Text erstmals im Verlauf jener Erzählung über die antiochenische Gemeinde (Apostelgesch. 11, 28).

aber lassen sich nicht aus dem Nichts erschaffen, sondern sie knüpfen immer an gegebenes an; woher soll denn nun die gemischte Gemeinde ihre eigentümlichen nichtjüdischen Bräuche, an denen man sie als die neue Religionsgemeinschaft der „Christen" erkannte, entnommen haben, wenn nicht eben aus ihrer heidnischen Umgebung? Hier also werden erstmals jene mystischen Handlungen Eingang in die gottesdienstliche Sitte der Christenheit gefunden haben, die dann Paulus durch seine theologische Deutung mit dem Christusglauben in innere Verbindung brachte (S. 130. 147 f. 153 f.). Auch der Glaube an die Auferstehung Christi wird hier erst die bestimmtere Form der evangelischen Ostersage erhalten haben; insbesondere die Datierung der Auferstehung „am dritten Tage" (bzw. „nach drei Tagen"), die Paulus schon vorfand (I. Kor. 15, 4) und die er doch nicht von den Uraposteln gehört haben kann*), erklärt sich am einfachsten daraus, daß die Heidenchristen Antiochiens die dort volkstümliche Auferstehungsfeier des Adonis („Herrn") aus alter Gewohnheit beibehielten und nur auf den neuen Herrn Christus übertrugen**). Zugegeben, daß dies Vermutungen sind,

*) Da die ersten Christusvisionen in Galiläa stattfanden (S. 111), können sie unmöglich schon so bald nach dem Tode Jesu eingetreten sein; die evangelische Form der Ostersage kann also nicht auf dem Zeugnis der Urapostel beruhen, sondern muß einen anderweitigen Ursprung haben, ob man nun den oben gegebenen oder einen anderen uns unbekannten voraussetzen möge.

**) Bei dem Nebeneinanderbestehen der engverwandten Kulte des Adonis, Osiris und Attis variierte die syrische Auferstehungsfeier zwischen dem zweiten, dritten und vierten Tag nach dem Todestag des Gottes (oben, S. 147). Vielleicht liegt hierin der geschichtliche Erklärungsgrund für das Schwanken der christlichen

die sich nicht streng beweisen lassen, weil unsere Quellen darüber zu dürftig sind, so dürften sie doch immerhin für solche, die religionsgeschichtlich diese Dinge zu beurteilen vermögen, viele Wahrscheinlichkeit haben. Jedenfalls aber ist soviel gewiß, daß das Christentum als neue, in kirchlichen Formen eigentümlicher Art sich darstellende Religion seinen Ursprung nicht in Jerusalem, sondern in der syrischen Hauptstadt Antiochia gehabt hat.

Wie verhielt sich nun die Urgemeinde zu dieser neuen Wendung der Dinge in Antiochia? Sie begann ernste Bedenken zu hegen gegen das Aufkommen eines Christentums ohne das jüdische Gesetz und gegen die Aufnahme von christusgläubigen Heiden in die Bruderschaft des jüdischen Messias Jesus. Einige Gemeindeglieder aus Judäa, die früher Pharisäer gewesen und daher noch immer besonders gesetzeseifrig waren, glaubten jetzt das Vorgehen des Heidenapostels nicht ruhig gewähren lassen zu dürfen und kamen selbst nach Antiochien, um die hier aufkommenden freien Sitten zu beobachten und zu unterdrücken. Die Agitation dieser „eingeschlichenen falschen Brüder", wie Paulus sie Gal. 2, 4 nennt, versetzte die gemischte Gemeinde Antiochiens in nicht geringe Aufregung, zumal da diese Leute sich natürlich auf das Ansehen der Mutterkirche beriefen. Drang die gesetzeseifrige Partei mit ihrer Forderung durch, daß die messiasgläubigen Heiden sich durch die Beschneidung dem

Ostersage zwischen „am dritten Tag" und „nach drei Tagen". Auch die dem Paulus noch nicht bekannte Rolle der Frauen in den evangelischen Ostererzählungen erklärt sich vielleicht aus der syrischen Adonisfeier, in der die Frauen eine Hauptrolle spielten.

jüdischen Gesetze unterwerfen müssen, und bestätigte es sich, daß sie mit dieser Forderung wirklich die Mutterkirche samt den Uraposteln auf ihrer Seite habe, dann war an einen Massenerfolg bei der Heidenmission nicht mehr zu denken, das jüdische Zeremonialgesetz wäre ein unüberwindliches Hindernis der Bekehrung der Heiden zum Christusglauben geworden. Hätte man aber die Forderungen der Judaisten einfach ignoriert, ohne eine friedliche Verständigung mit den Uraposteln zu erreichen, so wäre das Band zwischen Heiden- und Judenchristentum zerschnitten und ersteres zu einer Sekte herabgesetzt worden, die, vom geschichtlichen Ursprung der messianischen Bewegung losgelöst, sich kaum hätte behaupten können. In dieser schwierigen Lage entschloß sich Paulus, die Lösung der Krisis auf dem direktesten, aber auch gewagtesten Wege herbeizuführen, durch eine persönliche Besprechung der Sache mit der Urgemeinde und ihren Führern. Wir haben über diese denkwürdige Apostel-Zusammenkunft (die man nur nicht „Apostelkonzil" nennen sollte) einen doppelten Bericht: von Paulus selbst in Gal. 2 und von der Apostelgeschichte in Kap. 15, letzterer teilweise abweichend und weniger zuverlässig, doch in der Hauptsache beide übereinstimmend.

Als Paulus vor der Gemeindeversammlung in Jerusalem von seiner Missionstätigkeit und ihren Erfolgen in der Heidenwelt berichtete, stellte jene Partei der Eiferer, zu der auch die in Antiochia eingeschlichenen „falschen Brüder" und Agitatoren gehörten, die Forderung auf, es sollen die bekehrten Heiden durch die Beschneidung zu Juden gemacht, und zwar solle sofort mit der Beschneidung des Titus, des heidnischen Reise-

genossen des Paulus, der Anfang gemacht und ein Exempel statuiert werden. Es kam darüber zu lebhaften Streitigkeiten, da die Eiferer in der Gemeinde manche Gesinnungsgenossen hatten, die sich nicht in den Gedanken finden konnten, daß sie künftig als Brüder im Christusglauben gesetzlose Heiden anerkennen sollten, auf die sie bisher stets nur als auf Sünder und Unreine herabgeblickt hatten. Aber die drei für „Säulen“ geltenden Führer der Gemeinde, Jakobus, Petrus und Johannes, konnten sich doch dem imponierenden Eindruck der Berichte von den bisherigen Erfolgen der Heidenmission nicht entziehen, sie erkannten darin ein die Arbeit des Paulus sanktionierendes Gottesurteil, dem man sich nicht widersetzen dürfe; so ließen sie sich bereit finden, in die dargebotene Bruderhand des Paulus und Barnabas einzuschlagen und sich mit ihnen daraufhin zu vertragen, daß Paulus sich fortan unbehelligt zu den Heiden, Petrus aber und die anderen Urapostel zu den Juden sich wenden sollten. Das Versprechen des Paulus, für die Armen Judäas in den Heidengemeinden Kollekten zusammenzubringen, mag dabei noch mitgewirkt haben zur Beschwichtigung der Skrupel des jüdischen Konservatismus. So hatte also Paulus seinen nächsten Zweck, die Anerkennung eines gesetzesfreien Heidenchristentums seitens der Urapostel, glücklich erreicht, und das war zweifellos ein unschätzbarer Gewinn für den Fortgang seines Missionswerkes. Aber freilich war diese Verständigung nur dadurch erreicht worden, daß man die prinzipielle Frage nach dem Verhältnis des Christusglaubens zum jüdischen Gesetz umging. Der Friedensvertrag war also nur ein Kompromiß, bei dem jeder

Teil seine Meinung für sich behielt und man sich nur dahin vertrug, daß jede Partei die andere auf ihrem Gebiet unbehelligt lassen solle: „Schiedlich, friedlich!“ Eine wirkliche Einigung von gesetzesfreiem Heidenchristentum und gesetzestreuem Judenchristentum war damit keineswegs erreicht; solange das jüdische Gesetz für die Judenchristen in Geltung blieb — und davon zu lassen, fiel der Urgemeinde nicht ein —, so bildete es eine Scheidewand zwischen ihnen und den Heidenchristen, die ein einheitliches Gemeindeleben in gemischten Gemeinden unmöglich machte und zu immer neuen Mißhelligkeiten führte.

Das zeigte sich bald nachher. Als Paulus und Barnabas von ihrer Missionsreise*) durch Kypros und Südgalatien (Pisidien und Lykaonien) nach Antiochia zurückkehrten, fanden sie die Gemeinde in neuer Aufregung. Petrus war zu einem Besuch nach Antiochien gekommen und hatte sich zuerst der hier auch bei den Judenchristen herrschenden freieren Sitte angeschlossen; als dann aber einige Parteigenossen des gesetzesstrengen Jakobus ankamen, hatte er sich von ihnen so einschüchtern lassen, daß er sich vom brüderlichen Verkehr und der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen wieder zurückzog. Sein Beispiel wirkte auf die anderen Judenchristen ansteckend und die rückläufige Bewegung zur jüdischen Unfreiheit nahm bald einen so bedrohlichen Umfang an, daß unter diesem moralischen Druck

*) Die Apostelgeschichte berichtet davon (Kap. 13 u. 14) noch vor dem Aposteltag in Jerusalem (Kap. 15); wahrscheinlich hat sie aber erst nachher stattgefunden und die Umstellung ist aus ähnlichen pragmatischen Motiven des Autors zu erklären wie die der Predigt Jesu in Nazareth Luk. 4, 16 ff. = Mark. 6, 1 ff.

auch die kaum erst errungene Freiheit der Heidenchristen aufs neue in Frage gestellt war. Wie groß die Gefahr dieses kritischen Momentes war, zeigte sich darin, daß selbst ein Barnabas, der bisherige Freund und Missionsgenosse des Paulus, sich von der allgemeinen kleinmütigen Stimmung und rückläufigen Strömung mit fortreißen ließ und seine bisherige freie Denkart verleugnete. Da konnte Paulus nicht schweigen; öffentlich trat er gegen Petrus auf und hielt ihm vor, daß sein Verhalten ein heuchlerisches, mit der Wahrheit des Evangeliums im Widerspruch, ja im Grunde eine Verleugnung des Christusglaubens sei, „denn so durchs Gesetz Gerechtigkeit kommt, ist ja Christus für nichts gestorben“ (Gal. 2, 21).

Mit dieser prinzipiellen Verwerfung eines solchen Christentums, das zugleich gesetzliches Judentum bleiben wollte, hatte Paulus mit dem palästinensischen Judenchristentum einen Bruch vollzogen, der nie wieder geheilt ist, und der nicht heilen konnte, weil unvereinbare Prinzipien einander gegenüberstanden. Seine Gegner blieben die Antwort darauf nicht schuldig: sie betrieben von nun an eine förmliche Gegenmission in den eigenen Gemeinden des Paulus mit der unverhohlenen Absicht, sie dem Heidenapostel abspenstig zu machen und für das gesetzliche Christentum der Urapostel zu gewinnen. Welche Verwirrung sie durch ihre judaistische Agitation in manchen Gemeinden anrichteten, und wie sehr sie dadurch dem Heidenapostel das Leben sauer machten, das bezeugen die Briefe des Paulus an die Galater und (der II.) an die Korinther. Aus der Art, wie er sich hier gegen diese Gegner verteidigt, können wir die Methode ihrer An-

griffe deutlich erkennen. Sie suchten vor allem die apostolische Autorität des Paulus zu untergraben, indem sie darauf hinwiesen, daß er kein unmittelbarer Schüler Jesu gewesen, also von seiner Person und Lehre nur Kunde haben könne durch die Überlieferung der Urapostel, somit an deren Autorität gebunden sei; da nun die Urapostel nach Jesu Vorbild am Gesetz Mosis festhalten, so könne die gegenteilige Lehre des Paulus nicht wahr sein. Berief sich Paulus dagegen auf seine Christusvision, so erklärten die Gegner diese für die Einbildung eines eitlen Menschen, auf dessen Worte kein Verlaß sei, der nur seine eigene Ehre suche und überall den Menschen zu Gefallen rede. In Korinth gingen die Gegner in persönlicher Gehässigkeit sogar soweit, die Ehrlichkeit des Paulus bei der Kollektensache in Zweifel zu ziehen. Dann machten sie aber auch sachliche Gründe, die von ihrem jüdisch-gesetzlichen Standpunkte aus nahelagen, gegen die Lehrweise des Paulus geltend: die messianischen Heilsgüter seien doch nur dem Samen Abrahams verheißen und seien an die Erfüllung des Gesetzes Mosis gebunden. Um diesen Einwurf zu entkräften, hat Paulus alle Kunst seiner rabbinischen Dialektik aufgeboten, z. B. daß unter „dem Samen“ Abrahams des Singulars wegen nur Christus gemeint sei, die Verheißung daher von Anfang an auf ihn und seine Gemeinde gehe; oder daß das Gesetz, weil es erst Jahrhunderte später als die Verheißung gegeben worden, und zwar nicht unmittelbar von Gott, sondern durch Engelvermittelung, eine untergeordnete Stellung einnehme und nicht als einschränkende Bedingung für die Teilnahme an dem messianischen Heil gelten könne. Es läßt sich denken,

daß derartige Argumente (Gal. 3) für die jüdischen Gegner nicht sehr einleuchtend waren; wir werden sie aber billiger Weise der schwierigen Lage des Apostels zugute halten, der aus dem Gesetze selbst, das ihm so gut wie seinen Gegnern als göttliche Offenbarung galt, die Aufhebung des Gesetzes in Christo beweisen wollte. Weiter machten die Judaisten auch das sittliche Bedenken geltend, daß mit der Aufhebung des positiven Gesetzes alle Bande der Zucht und Ordnung dahinfallen, dem Fleische ein Freibrief zur Sünde gegeben werde und so Christus zuletzt zu einem Förderer der Sünde herabgewürdigt werde. Und dieser Einwurf war um so bedenklicher, als in der Tat das sittliche Leben der Heidenchristen nur zu viel zu wünschen übrig ließ. Um so entschiedener ließ Paulus es sich angelegen sein, in allen seinen Briefen die ethische Ergänzung seiner Lehre von der Gesetzesfreiheit einzuschärfen: daß die Christusangehörigen ihr Fleisch samt dessen Leidenschaften und Begierden schon (in der Taufe) gekreuzigt haben, also sich als solche zu betrachten haben, die für die Sünde tot seien und ihr sonach nicht mehr leben dürfen, die tatsächlich schon im Geiste leben und darum auch verpflichtet seien, im Geist und nach dem Geist zu wandeln, ihren Geistesbesitz durch sittlich gute Früchte zu bewähren (Gal. 5, 13—25. Röm. 6). In dieser Hinsicht kann man den Judaisten nur dankbar sein, daß sie durch ihre Angriffe den Apostel veranlaßten, die höhere Wahrheit und belebende Kraft des Geistesgesetzes gegenüber jedem bloßen Buchstabengesetz in immer neuen Wendungen und Einkleidungen ins Licht zu stellen. Aber auch sonst verdanken wir diesem Kampf die tiefsten

Einblicke in die Seele des Apostels: wir sehen sein leidenschaftliches Temperament manchmal überwallen in einem Zorn, der nicht immer frei ist von Bitterkeit und Ungerechtigkeit gegen seine Gegner; aber solche menschlichen Schatten werden doch weit überstrahlt von der heroischen Größe des Mannes, der ganz aufgeht im Dienst des erhabenen Werkes, zu dem Gott ihn berufen; der sich selbst frei fühlt von allen Fesseln menschlicher Bedürftigkeit, und doch so innig und warm mitfühlt und mitleidet mit allen, deren Heil ihm auf die Seele gebunden ist; der in schwärmerischem Wagemut sich die höchsten Ziele steckt, und doch so besonnen und klug die Mittel zu wählen, die Menschen zu behandeln, die Schwierigkeiten jeder Lage zu überschauen vermag.

Begleiten wir ihn noch etwas auf seiner großen Missionsreise, die er bald nach dem antiochenischen Konflikt angetreten hat. Er durcheilte wieder die Gegenden seiner letzten Reise, aber „der Geist“ ließ ihn nirgends verweilen; ein unwiderstehlicher Drang, der sich angesichts der europäischen Küste zum einladenden Traumgesichte gestaltete, trieb ihn hinaus in den fernen Westen zu den Städten der Griechen, wohin — so mochte er hoffen — die mißtönenden Stimmen aus der engen Welt Palästinas nicht mehr dringen könnten. Die Reise in Europa folgte der großen Heer- und Handelsstraße der Küste entlang über Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen nach Korinth, wo der Apostel $1^1/_2$ Jahre verweilte; von dort siedelte er über nach Ephesus, wo er zwei Jahre lang wirkte; dann kehrte er nach Korinth zu einem halbjährigen Aufenthalte zurück, und von dort reiste er zur Überbringung

der Kollekte für die Armen Judäas nach Jerusalem (wahrscheinlich im Jahr 59 oder 60), wo seine Gefangennahme durch die Römer seinen Missionsreisen ein Ende machte. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte pflegte er in jeder Stadt, wo eine jüdische Kolonie bestand, zuerst in ihrer Synagoge zu predigen, um dann erst, wenn er bei den Juden keinen Glauben fand, sich zu den Heiden zu wenden; diese Auffassung, wonach die Heidenmission dem Heidenapostel nicht eigentlich der Hauptzweck gewesen, sondern ihm immer nur durch die Umstände aufgedrungen worden wäre, entspricht weniger der Wirklichkeit, als dem eigentümlichen antijüdischen Geschichtspragmatismus des Verfassers. Aber abgesehen von der unrichtigen Motivierung ist doch die Richtigkeit der Tatsache selbst nicht zu bezweifeln, daß Paulus seine Missionstätigkeit immer an die Synagogen der jüdischen Diaspora anknüpfte, wo er auch die heidnischen Judengenossen beisammen fand, unter denen am meisten Empfänglichkeit für seine Predigt sich zeigte. Die Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens ist so einleuchtend, daß wir es von vorneherein und auch abgesehen vom Bericht der Apostelgeschichte für das wahrscheinlichste halten müßten. Der günstigste Boden für die Missionspredigt des Paulus war weder das reine Judentum, dem ein gekreuzigter Messias ein Ärgernis war, noch das reine Heidentum, dem er eine Torheit, etwas ganz unfaßliches war, weil noch alle Voraussetzungen zum Verständnis hier fehlten; sondern der günstigste Boden war bei den heidnischen Judengenossen (den „Gottesverehrern"), die durch ihre Teilnahme an den Synagogengottesdiensten eine gewisse Kenntnis des alttesta-

mentlichen Gottesglaubens und der messianischen Hoffnungen Israels hatten, ohne doch in den nationalen und gesetzlichen Vorurteilen des Judentums befangen zu sein. Mit diesen Kreisen war Paulus schon von seiner tarsischen Heimat her vertraut, er kannte ihre ernste religiöse Gesinnung, ihr Verlangen nach einer sittlich reinen Religion, ihre innige Sympathie mit dem Gottes- und Vorsehungsglauben der Psalmen und Propheten, aber auch ihren Widerwillen gegen den jüdischen Nationalstolz und gegen den ärmlichen Formalismus des rabbinischen Gesetzesdienstes. Wie diese Schranke überwunden, wie die Menge der heilsbegierigen Heiden für den wahren Gott gewonnen und gerettet werden könne? Diese Frage mochte schon den tarsischen Juden oft beschäftigt haben, jetzt war sie gelöst für den Apostel des Christus, in dem nicht Jude noch Grieche mehr ist, sondern eine neue Schöpfung. Jetzt durfte er den Griechen ein Grieche werden, ohne durch jüdische Gesetzesskrupeln am Verkehr mit ihnen gehemmt zu werden, und er konnte ihnen ein Grieche werden, weil er ihre Denkweise kannte und ihre Sprache verstand.

Über die Art der Missionspredigt des Apostels können wir nur Vermutungen auf Grund von Rückschlüssen aus seinen Briefen aufstellen, da die von der Apostelgeschichte ihm in den Mund gelegten Reden auf Authentizität keinen Anspruch erheben können, sondern ebensogewiß freie Kompositionen des Geschichtsschreibers sind, wie das bekanntlich von allen den Reden gilt, die von den Profanhistorikern des Altertums ihren Helden bei passenden Gelegenheiten in den Mund gelegt werden. Aber auch die Rückschlüsse

aus den Briefen des Apostels auf seine Missionspredigt dürfen nur mit Vorsicht gewagt werden, denn es liegt in der Natur der Sache, daß eine grundlegende Verkündigung vor Nichtjuden manches eingehender, als es in den Briefen an schon gläubige Gemeinden nötig war, behandeln mußte; so vor allem den Glauben an den einen sittlichen Gott und Weltrichter im Gegensatz zu den vielen Naturgöttern, wie denn hieran I. Thess. 1, 9f. ausdrücklich erinnert wird. Andererseits würden manche theologische Beweisführungen, wie sie, durch die Polemik gegen das Judenchristentum veranlaßt, sich in den Briefen an die Galater und Römer finden, in einer Missionspredigt vor Heiden sehr unzweckmäßig gewesen sein. Im allgemeinen wird also zuzugeben sein, daß die apostolische Missionspredigt teils mehr, teils weniger, als was in den Briefen steht, enthalten haben werde. Wenn aber neuerdings öfters die Meinung geäußert wird, Paulus werde seine dogmatische Erlösungslehre nicht in der Missionspredigt vorgetragen haben, so ist das gewiß ein Irrtum, der mehr auf antidogmatischen Stimmungen der Gegenwart, als auf geschichtlichem Verständnis der damaligen Situation beruhen dürfte. Das „Wort vom Kreuz“ war ja für Paulus nicht eine bloße theologische Doktrin, sondern der Mittelpunkt seiner Religion, und als solchen hat er es natürlich auch überall verkündigt, wie er denn die Galater daran erinnert, daß ihnen Jesus Christus als der Gekreuzigte vor die Augen gemalt worden sei (Gal. 3, 1), und an die Korinther schreibt (I. 1, 23f.): „Wir verkündigen Christum als den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit, den Berufenen aber, Juden wie Griechen, eine Gotteskraft

und Gottesweisheit." Und wir dürfen nicht vergessen, daß in jener Zeit der Mysterienkulte und der orientalischen Religionsmischung gerade die mystische Predigt vom sterbenden und auferstehenden Gottessohn eine große Anziehungskraft auf viele üben mußte. Gerade in den Kreisen der geringen Leute (I. Kor. 1, 26ff.), die weniger nach Aufklärung und Moral, als nach Erlösung aus dieser schlimmen Welt und nach Bürgschaft jenseitigen Glückes verlangten, hat die Erlösungspredigt des Paulus den durchschlagenden Erfolg erzielt, der alle Erfolge der jüdischen und judenchristlichen Propaganda völlig in Schatten stellte. Daher auch die Eifersucht und Feindseligkeit, die das Judentum der Diaspora, trotz seiner verhältnismäßig freieren Denkart, dem Paulus überall entgegenbrachte; den Prediger des sittlichen Monotheismus hätten sie sich wohl gefallen lassen, aber das Wort vom Kreuz war ihnen um so mehr ein Ärgernis, als sie die Erfahrung machen mußten, daß es ihrer eigenen Propaganda das Wasser abgrub. — Neben der Botschaft von der Erlösung in Christi Tod und Auferstehung war die von seiner baldigen Wiederkunft zur Errettung der Seinigen, zur Auferweckung der Toten und zum Weltgericht der andere Brennpunkt der paulinischen Missionspredigt und das wirksamste Motiv sowohl der religiösen Tröstung und Hoffnung als auch der sittlichen Mahnung und Warnung. Das bezeugen alle Briefe des Apostels in den mannigfachsten Wendungen. Weil die Erscheinung des Herrn nahe ist, so sollen die Christen sich nicht fürchten vor den Leiden und Verfolgungen, die sie jetzt zu dulden haben, sollen aber auch wandeln würdig des Herrn, eingedenk dessen, daß sie vor seinem

Richterstuhl sich zu stellen haben werden, und daß die im Sündendienst Beharrenden in sein Reich nicht eingehen können. Wie lebhaft diese Botschaft von den letzten Dingen die jungen Gemeinden beschäftigte, ersehen wir aus der eingehenden Besprechung, die ihr Paulus in den beiden ältesten seiner Briefe (I. Thess. und I. Kor.) gewidmet hat. Die religiöse Stimmung jener Zeit kam dieser Predigt von der Auferstehung und vom Gericht durchaus günstig entgegen; drehten sich doch auch die Mysterienkulte überall um die Gewinnung einer zuversichtlichen Hoffnung auf jenseitiges ewiges Leben; und daß diese Hoffnung an sittliche Bedingungen, insbesondere an die Forderung persönlicher Reinheit und Überwindung der Sinnlichkeit gebunden sei, war auch schon den ernsteren religiösen Kreisen des damaligen Heidentums eine geläufige Überzeugung. In der Predigt des Apostels bekam sie ihre stärkste Sanktion durch die Verknüpfung der Hoffnung wie der Forderung mit der Botschaft von Tod und Auferstehung Christi; in dieser grundlegenden Offenbarung der höheren Welt schien das künftige selige Leben gewissermaßen schon als Wirklichkeit erschienen und darin zugleich das Motiv und die Kraft zu neuem sittlichen Leben gegeben zu sein.

Den unmittelbaren Erfolg der Mission darf man hinsichtlich der Zahl der Bekehrten nicht überschätzen; genügte doch für ihre Versammlungen ein Privathaus, wie das des Proselyten Titius Justus in Korinth, oder ein Schulsaal, wie der des Philosophen Tyrannus in Ephesus. Die kleinen Gemeinden setzten sich zumeist aus Leuten der untersten Volksschichten zusammen: „Da sind nicht viele Weise nach dem Fleisch,

nicht viele mächtige, nicht viele vornehme Leute; sondern was der Welt für töricht gilt, hat Gott erwählet, um die Weisen zu beschämen, und was der Welt für schwach und für unedel gilt und verachtet ist, was nichts ist, hat Gott erwählet, um zu nichte zu machen, was etwas ist" (I. Kor. 1, 26ff.). Das schließt doch nicht aus, daß auch einzelne wohlhabende und gesellschaftlich höher Stehende, wie in Korinth der Synagogenvorsteher Crispus und der Stadtkämmerer Erastus, dem Gemeindeverband angehörten. Man hat die jungen Christengemeinden teils mit der jüdischen Synagoge, teils mit den mancherlei heidnischen Kultvereinen in Parallele gestellt; und in der Tat hatten sie mit jener die gottesdienstlichen Versammlungen ohne Opferdienst, mit bloßem Gebet, Schriftverlesung und erbaulicher Rede gemein, mit diesen aber die sakramentalen Weihehandlungen und die religiös geweihten Brudermahle. Aber was sie doch von beiden wesentlich unterschied, war das Fehlen jeder äußeren Organisation; es gab in ihnen noch keine Statuten, keine Vorsteher mit amtlich geregelten Befugnissen, keine gemeinsame Kasse, keine Verpflichtung der Mitglieder zu festbestimmten Beiträgen oder sonstigen statutarischen Gemeinschaftspflichten. Zwar läßt die Apostelgeschichte den Paulus und Barnabas überall in den neubegründeten Gemeinden „Presbyter" als ordentliche Vorsteher einsetzen, aber sie trägt damit eine Einrichtung der nachapostolischen Zeit in die Tage des Apostels zurück, wo es nach den Briefen des Paulus derartiges noch nicht gab. In den heidenchristlichen Gemeinden der paulinischen Mission liegt die Selbstverwaltung der einzelnen Gemeinde so deutlich vor, daß sie eine Regierung

durch berufsmäßige Organe und insbesondere durch ein leitendes Lehramt fraglos ausschließt, letzteres schon darum, weil es überhaupt in der Gemeinde kein anderes Lehren gab, als das auf individueller Begabung und freiem Drang der Gläubigen beruhende. Die Annahme eines regierenden Amtes widerspricht allen Wahrnehmungen in unseren Quellen. Paulus schreibt immer an die ganze Gemeinde; auch wo er sie zu gemeinsamen Maßnahmen auffordert, braucht er nie die Vermittlung von Gemeindebeamten. Die Einheit der Gemeinde bedarf zu ihrer Verwirklichung noch nicht eines regierenden Amtes, ihr Bindemittel ist die Versammlung zu gemeinsamer Erbauung und zum Herrnmahl. Kommen Unordnungen oder Fehltritte in der Gemeinde vor, so wendet sich der Apostel an die Gesamtheit mit der Aufforderung, je nach Umständen entweder schonende und heilende Zucht zu üben (Gal. 6, 1), oder auch den groben Sünder, der Ärgernis gab, durch gemeinsamen Beschluß aus der Brüderschaft auszuschließen (I. Kor. 5,3). Entstehen Schwierigkeiten über Mein und Dein unter den Gemeindegliedern, so fordert er die Schlichtung derselben durch brüderliche Schiedsgerichte. Gilt es eine Kollekte für die Armen Judäas, so wird sie durch freiwillige Beiträge der Gemeindeglieder, deren Höhe dem Ermessen des Einzelnen anheimsteht, gesammelt und durch Abgeordnete, die von der Gesamtgemeinde gewählt werden, überbracht. Allerdings redet auch schon Paulus öfters von „Vorstehenden“, die sich um die Gemeinde bemühen, und die man um ihres Werkes willen in Liebe hochhalten solle; aber es ist deutlich zu erkennen, daß damit nicht ein rechtlich fixiertes Amt, sondern eine

freiwillige Dienstleistung gemeint ist, eine Mühwaltung, der sich einzelne, zumeist die Erstbekehrten, wie in Korinth Stephanas, zur Besorgung der gemeinsamen Angelegenheiten unterzogen; diesem freiwillig geleisteten Dienst soll, wie der Apostel mahnt, die freie dankbare Anerkennung und Unterordnung der anderen entsprechen *). So ist hier noch alles auf den Geist der Freiheit, der Liebe, des wechselseitigen brüderlichen dienens und mahnens und Hilfe und Mahnung annehmens gestellt. Weil die Begeisterung des Glaubens und der Liebe die Gesamtheit beseelte, schien es keiner äußeren Formen der Ordnung zu bedürfen; für die Zukunft aber sie anzuordnen, daran dachte man darum nicht, weil man ja die Ankunft Christi zur Welterneuerung in nächster Nähe erwartete, also eine geschichtliche Entwicklung der Kirche noch nicht in Aussicht nahm.

Von dem frischen und reichen Leben, das der neue Geist in den heidenchristlichen Gemeinden erzeugte, aber auch von den mancherlei Gefahren, die mit dem ungezügelten Enthusiasmus naturgemäß verbunden waren, gibt uns der erste Brief an die Korinther ein höchst anschauliches Bild. Bei den gottesdienstlichen Versammlungen herrschte volle Redefreiheit, jeder trug zur Erbauung der Gemeinde nach der ihm vom Geist verliehenen Gnadengabe bei: der eine stimmte einen Psalm oder Hymnus an, der andere erging sich in lehrhafter Rede, die an ein verlesenes Wort der (alttestamentlichen) Schrift oder an ein überliefertes Herrnwort anknüpfen und es auslegen mochte; der dritte verkündete als begeisterter Prophet die ihm

*) I. Thess. 5, 12 f. Röm. 12, 8. I. Kor. 16, 15 f.

gewordene Offenbarung über die Geheimnisse des göttlichen Ratschlusses, die Dinge der Zukunft oder das Innere der Menschen, und während der noch sprach, fühlte ein anderer Prophet sich gedrungen, seine Offenbarung kundzugeben, oder ein „Zungenredner“ stieß in der Verzückung unverständliche Worte und Laute aus, die auf einen Fremden den Eindruck der Verrücktheit machen konnten. Auch Frauen drängten sich zum Beten und Weissagen herzu und markierten dabei ihre christliche Freiheit durch Beiseitelassen des sonst von der Sitte geforderten Schleiers. So ging es in diesen Versammlungen bunt genug zu und die Freiheit drohte in Unordnung auszuarten. Der Apostel wollte zwar den Geist nicht dämpfen und die Freiheit nicht verwehren, erinnerte aber seine Korinther daran, daß Gott ein Gott der Ordnung sei und daß die Geister der Propheten den Propheten untertan seien, daher sollen nie mehrere zusammenreden, sondern einer nach dem anderen zum Worte kommen, der Zungenredner aber soll seine verzückten Monologe nur dann zum besten geben, wenn er selbst oder ein anderer imstande sei, eine verständliche und erbauliche Auslegung hinzuzufügen; und was die Frauen betrifft, so mögen sie, wenn sie in der Versammlung betend oder weissagend auftreten, wenigstens den Schleier als Zeichen der Sittsamkeit tragen; das öffentliche Reden der Frauen, so ungewöhnlich in der damaligen griechischen Welt es war, hat hiernach Paulus nicht verboten; die gegenteilig lautende Stelle I. Kor. 14, 34 f. ist wahrscheinlich von einem Späteren eingeschoben.

Ernster noch als solches Überschäumen des Enthusiasmus waren die Unordnungen bei der Feier des

Herrnmahles zu beurteilen. Noch war dasselbe kein bloß liturgischer Akt, sondern ein richtiges Mahl wie das „Brotbrechen" der Urgemeinde und wie die gemeinsamen Mahle der griechischen Vereine, nur daß diese aus gemeinsamer Kasse bestritten oder auf Kosten eines Mitgliedes veranstaltet wurden, zum christlichen Brudermahl aber jeder von dem Seinigen etwas beizutragen hatte. Da geschah es nun in Korinth, daß die Reichen, statt auf die armen Gemeindemitglieder zu warten und mit ihnen ihre Vorräte brüderlich zu teilen, vielmehr ihre reichliche Mahlzeit vorwegnahmen und in Wein schlemmten, während die ärmeren Brüder darbten und sich beschämt fühlten. Der Apostel nennt dies ein unwürdiges Essen und Trinken, mit dem man sich am Leib und Blut des Christus versündige und das Gericht zuziehe, das sich in einzelnen Erkrankungen und Todesfällen von Gemeindegliedern wirklich schon vollzogen habe; er mahnt daher, sich selbst zu prüfen und die heilige Bedeutung des Herrnmahles im Unterschied von gemeinem Essen wohl zu bedenken, übrigens das Essen zur Stillung des Hungers zu Hause abzumachen, ehe man zur Gemeindeversammlung komme. Mit diesem Rat ist schon der Anfang gemacht zur Trennung der eigentlichen Mahlzeit von der sakramentalen Feier, deren Verbindung miteinander ohnedies, je größer die Gemeinde wurde, desto unzweckmäßiger sich erwies.

Auch sonst zeigte das sittliche Leben in diesen jungen heidenchristlichen Gemeinden noch viele Mängel, teils Nachwirkungen der alten heidnischen Gewohnheiten, teils auch exzentrische Äußerungen des neuen Geistes. Die einen meinten, an heidnischen

Opfermahlen ungescheut teilnehmen zu dürfen, da sie ja wissen, daß es mit den heidnischen Göttern nichts sei; die anderen dagegen waren so ängstlich, daß sie, um sich nicht durch einen, ob auch unbewußten, Genuß des vom Götzenopfer herstammenden Fleisches zu beflecken, lieber auf jeden Fleischgenuß verzichteten; auch in der römischen Gemeinde gab es Asketen (Paulus nennt sie „Schwache"), die aus religiösen Skrupeln Fleisch und Wein als unreine, mit der Dämonenwelt in gefährlichem Zusammenhange stehende Dinge vermieden. Besonders war es das Gebiet des geschlechtlichen Lebens, wo sich die Gegensätze der ausgelassenen Freiheit und der asketischen Unfreiheit auffallend geltend machten. Die einen wollten auch als Christen noch festhalten an der gewohnten griechischen Laxheit in geschlechtlichen Dingen und beriefen sich dafür sogar auf die Lehre des Apostels von der Freiheit der Christen, die sie in dem Sinne verstanden, daß „alles erlaubt ist", auch Unzucht. Die anderen dagegen meinten, daß der Geschlechtsverkehr an sich etwas unreines und des Christen unwürdiges sei, daß also die Christen auch keine Ehe eingehen und die schon Verheirateten den ehelichen Verkehr meiden sollen. Der Apostel trat zuvörderst den Laxen mit aller Entschiedenheit entgegen, forderte den Abbruch der brüderlichen Gemeinschaft mit Unzüchtigen und mahnte die korinthischen Christen an die Würde der christlichen Persönlichkeit, deren Leib ein Tempel des heiligen Geistes sei und nicht durch Unzucht entweiht werden dürfe. Gegenüber den Asketen aber verwarf er die Meinung, daß die Ehelosigkeit, obgleich er selbst ihr zugetan war, zu einer allgemeinen Forderung ge-

macht werden dürfe, empfahl vielmehr die Eingehung der Ehe denen, die nicht, wie er selbst, die Gabe der Enthaltsamkeit besitzen, und verwarf auch die Lösung der Ehe mit einem nichtchristlichen Gatten, sofern dieser nicht selbst sie löse, in welchem Falle der christliche Teil nicht mehr gebunden sei. Hierdurch war die christliche Sitte in einer Weise geregelt, daß die Gemeinde sich durch Reinheit des Familienlebens von der Unsittlichkeit der heidnischen Umgebung aufs vorteilhafteste unterschied. Auch in der Frage des Essens vom Opferfleisch vertrat der Apostel eine ähnliche Mitte zwischen den Extremen: den Asketen gegenüber bekannte er sich zu der Überzeugung, daß nichts an sich unrein sei, und daß das Essen oder Nichtessen nicht den Christen ausmache; dagegen verwarf er die Teilnahme der Christen an heidnischen Opfermahlen und mahnte die freier denkenden, im Gebrauch ihrer an sich berechtigten Freiheit doch die Rücksichten der brüderlichen Liebe auf die Schonung der schwachen Gewissen nicht beiseite zu setzen.

Eine ernste Gefahr lag für die junge Christenheit ferner in dem schwärmerischen Radikalismus, der aus dem Ideal des Gottesreiches der allgemeinen Brüderlichkeit die Verwerfung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen zu folgern geneigt war. Demgegenüber mahnte der Apostel die Christen (Röm. 13) zum Gehorsam gegen jede bestehende Obrigkeit als gegen eine göttliche Ordnung; da diese Ordnung zum Schutze des Guten und zur Bestrafung des Bösen von Gott eingesetzt ist, so soll der Christ ihr nicht bloß aus Furcht, sondern um des Gewissens willen untertan sein, Ehrerbietung erweisen, Steuer zahlen, kurz sich

als friedlicher, ruhiger Bürger verhalten. Der römische Staat ist also für Paulus nicht, wie für die jüdischen und christlichen Apokalyptiker, eine dämonische Erscheinung und Gegenstand fanatischen Hasses, sondern vielmehr ein Moment der sittlichen Weltordnung und als solches Gegenstand gewissenhafter Achtung. Freilich stimmt es zu dieser prinzipiellen Hochschätzung der staatlichen Rechtsordnung nicht ganz, daß doch die Anrufung der weltlichen Gerichte den Christen verboten wird (I. Kor. 6, 1 ff.), weil es für sie, die einst Welt und Engel richten werden, nicht würdig wäre, sich von Heiden Recht sprechen zu lassen; lieber sollen sie sich Unrecht gefallen lassen, oder ihre Rechtshändel vor einem Schiedsgericht von Brüdern zum Austrag bringen. Auch die Sklaverei soll der Christ nach Paulus' Weisung als eine bestehende gesellschaftliche Ordnung anerkennen, als ein weltliches Berufsverhältnis, an dem durch die göttliche Berufung zur Gemeinde nichts geändert werden solle; das Bewußtsein, daß auch der Sklave ein Gefreiter des Herrn und auch der Freie ein Sklave Christi sei, soll über das soziale Dienstverhältnis als über eine gleichgültige Sache hinwegheben (I. Kor. 7, 20 ff.); übrigens sollen die Herren ihre Sklaven menschlich und brüderlich behandeln, Recht und Billigkeit ihnen erweisen, eingedenk dessen, daß sie selbst auch einen Herrn im Himmel haben (Philemon 16. Kol. 3, 22). Das war eine ähnliche Stellung zur Frage der Sklaverei, wie sie auch die damaligen Stoiker einnahmen: Anerkennung der bestehenden rechtlichen Institution, aber praktische Milderung ihrer Härten unter dem Gesichtspunkte der idealen Gleichheit der Menschenrechte — freilich ein

Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit, der zwar durch Opportunitätsrücksichten der Zeitlage gefordert, auf die Dauer aber nicht haltbar war. — Auch die mit der weltflüchtigen Stimmung des Urchristentums zusammenhängende kommunistische Schwärmerei hat Paulus entschieden zurückgewiesen, der Geringschätzung der Arbeit und des Privatbesitzes und der Überschätzung von Armut und Almosen ist er überall entgegengetreten. Den Thessalonichern gebot er (I. 4, 11 f.), daß sie in Ruhe arbeiten und ihr eigen Brot essen sollen, nämlich das durch ehrliche Arbeit verdiente, nicht das erbettelte, damit sie niemandes bedürfen und anderen von dem ihrigen mitteilen können. Von dem der jerusalemischen Messiasgemeinde eigenen Ideal der Gütergemeinschaft war er soweit entfernt, daß seine Briefe vielmehr durchweg das auf Erwerb beruhende Privateigentum voraussetzen und seinen Erwerb nicht bloß als erlaubt, sondern als Pflicht hinstellen, als Mittel nämlich zu ehrenhafter Selbständigkeit der Persönlichkeit und zu mildtätiger Mitteilung und Hilfeleistung für Bedürftige. Freilich eine prinzipielle sittliche Würdigung erfährt dabei die Arbeit noch nicht; der protestantisch-christliche Gedanke, daß sie als Betätigung der persönlichen Kraft zur Hervorbringung von gemeinnützigen Gütern an und für sich zum sittlichen Ideal gehöre, war dem Paulus noch ebenso fremd, wie dem Altertum überhaupt; er war hierin wie in seiner Beurteilung der Ehe als eines notwendigen Übels noch befangen in den Anschauungen seiner Zeit, ihrer dualistischen Geringschätzung des leiblichen, als eines unreinen und den Geist hemmenden Übels. Das blieb auch die kirchliche Grundanschauung und

Stimmung, die sich im Mönchtum ihren charakteristischen Ausdruck gegeben hat; erst der Protestantismus hat darüber hinausgeführt.

Zwei große Verdienste hat Paulus um das Christentum: er hat es vom mosaischen Gesetz befreit und damit erst den Heiden zugänglich gemacht und zur Weltreligion erhoben; und er hat den urchristlichen Enthusiasmus sittlich gezügelt und veredelt, seine revolutionäre, auf das nahe Weltende fieberhaft gespannte und die bestehende Gesellschaftsordnung radikal verneinende Stimmung hat er überwunden und damit die Möglichkeit geschichtlichen Bestehens und Sichentwickelns der neuen Religion begründet. Ohne die apokalyptische Perspektive auf die Wiederkunft Christi zur Errichtung seines Reiches fallen zu lassen, hat er doch das Schwergewicht des Erlösungsglaubens von der Zukunft in die Gegenwart verlegt, in das neue Leben, das nicht erst mit dem Weltende beginnen werde, sondern schon da sei in den Herzen der Gläubigen, die den Geist der Kindschaft haben und damit Frieden mit Gott, Freiheit von der Welt und Liebe zu den Brüdern. Er hat durch seine Lehre vom Christusgeist und dessen Innewirken in den Christen als den Gliedern des Christusleibes die künftige katastrophische Welterneuerung antezipiert und das jüdische Messiasreich der Urgemeinde vergeistigt zu dem sittlich-religiösen Gottesreiche, das schon jetzt in Gerechtigkeit, Friede und Freude des heiligen Geistes vorhanden ist (Röm. 14, 17). Er hat die ungesunden, mit den Aufgaben der Wirklichkeit zerfallenen Zukunftsträume zurückgestellt hinter dem „vernünftigen Gottesdienst“

(Röm. 12, 2), der im Dienste des Nächsten, in Erfüllung der sozialen Pflichten sich Gott gefällig und den Menschen wert erweist. Er hat Staat, Ehe, Eigentum und Arbeit in ihr Recht eingesetzt und den kommunistischen Neigungen, der Müßiggängerei und Bettelei der ältesten Messiasgemeinden einen Riegel vorgeschoben. Kurz, er hat das Christentum über die kritischen Jahre seiner enthusiastischen Kindheit hinaus und auf die Bahn einer geordneten kirchlichen Existenz hinübergeführt, mit alle dem seine geschichtliche Zukunft gerettet, seine kirchliche Entwicklung ermöglicht.

Der Preis aber, um den dieser ungeheure Fortschritt und Gewinn erkauft werden mußte, war die Unterscheidung des überzeitlichen Christusgeistes von der geschichtlichen Person Jesu und die Einkleidung jenes idealen Prinzips in die mythische Form eines vom Himmel auf die Erde herabgekommenen und menschgewordenen Geistwesens. Damit war der Weg beschritten zu den gnostischen Spekulationen von jenseitigen Geistern und Göttern, deren Überwuchern im zweiten Jahrhundert das Christentum in mythische Traumgebilde aufzulösen und seinen geschichtlich-sittlichen Charakter zu verflüchtigen drohte. Gegen diese Gefahr war das Christentum durch die paulinische Theologie, die selbst Ansätze zur Gnosis enthielt und vom geschichtlichen Leben und Lehren Jesu fast ganz abstrahierte, nicht genügend geschützt. Sie bedurfte daher notwendig einer Ergänzung dieses Mangels nach geschichtlicher Seite hin. Hierzu dienten die drei älteren Evangelien, die zwar in nachpaulinischer Zeit und teilweise unter Einwirkung paulinischer Gedanken verfaßt worden sind, zu ihrer Grundlage aber die

Überlieferung der Urgemeinde von Jesu Leben und Lehre haben. Aus der Verschmelzung dieses verhältnismäßig geschichtlichen Erinnerungsbildes von Jesus mit der paulinischen Spekulation vom himmlischen Christusgeist erwuchs zuletzt das johanneische Christusbild, das in nuce schon die kirchliche Lehre von der Menschwerdung und den zwei Naturen des Gottmenschen enthielt.

Die drei älteren Evangelien.

Als das gesicherte Ergebnis der fleißigen Evangelienforschung des letzten Jahrhunderts darf heute gelten, daß das Evangelium nach Markus das älteste unter den kanonischen Evangelien ist und den Evangelien nach Lukas und Matthäus zugrunde liegt, daß aber außer und vor dem Markusevangelium noch eine aramäisch geschriebene Quelle existierte, die neben Markus den anderen zugrunde lag. Ob diese aramäische Quelle eine bloße Sammlung von Sprüchen Jesu enthalten habe oder auch Erzählungen, so daß sie als das „Urevangelium" zu bezeichnen wäre, und ob dieses auch schon eine Quelle für Markus, neben der mündlichen Überlieferung, gewesen sei? Darüber sind die Meinungen noch geteilt. Ich halte das letztere aus verschiedenen Gründen für wahrscheinlicher.

Auf den frühen Ursprung des Markusevangeliums weist nicht bloß die verhältnismäßig größere Natürlichkeit und geschichtliche Wahrscheinlichkeit seines Verlaufes der evangelischen Geschichte im allgemeinen hin, sondern auch insbesondere gewisse eigentümliche

Züge seiner Darstellung der Person Jesu. So wenig sich leugnen läßt, daß auch sie schon von den apologetischen Motiven der evangelischen Überlieferung überhaupt und von paulinischen Glaubensanschauungen insbesondere beherrscht ist, so zeigt doch ein Vergleich mit den anderen Evangelien, daß Markus noch ein früheres Stadium der apologetischen Bearbeitung und somit noch eine verhältnismäßig reinere, naivere Gestaltung der Überlieferung vertritt. Jesus ist bei Markus, wie in den Reden der Apostelgeschichte, der Sohn Gottes kraft der Geistesbegabung bei der Taufe (S. 119), mit der dieses Evangelium beginnt; von übernatürlicher Geburt und Kindheitsgeschichte weiß es noch nichts. Seine Mutter und Geschwister haben keine Ahnung von seinem höheren Berufe, geschweige denn von seiner höheren Abkunft (Mk. 3, 20. 31). Seine Wundermacht ist noch nicht unbeschränkt, sondern vom Glauben der Umgebung bedingt (6, 5f.), auch teilweise durch natürliche Mittel und sukzessiv sich betätigend (7. 32f. 8, 23ff.), also nicht ganz über die Analogie anderer Wundertäter jener Zeit hinausgerückt. Ebenso ist sein Wissen noch kein unbedingtes (13, 32). Oft werden Jesu menschliche Affekte wie Unwillen, Zorn und Ungeduld gegenüber dem Unverstand des Volkes und seiner eigenen Jünger zugeschrieben; selten sind dagegen die weichen Züge, wie sie besonders Lukas im Bilde des erbarmenden Sünderheilandes hervorhebt. Der Christus, wie ihn Markus schildert, ist vor allem der heroische Reformator, der von Anfang an dem Kampf mit den herrschenden jüdischen Autoritäten nicht ausweicht, sondern eher ihn provoziert, der auch den Bruch mit der eigenen Familie entschlossen voll-

zieht, der in Jerusalem auftritt mit der demonstrativen Tat der Tempelreinigung und den Hierarchen ihren Sturz unverblümt ankündigt, der auf die Anklagen seiner Feinde mit heroischer Resignation schweigt und am Kreuze mit dem Klageruf der Gottverlassenheit scheidet, — das alles wird in schlichter Einfalt erzählt, ohne Versuch, die Härten zu mildern und die erschütternde Tragik durch rührende Züge, wie Lukas sie liebt, zu erweichen; so gibt dieser älteste Evangelist noch am treuesten den Eindruck wieder, den Jesus auf seine Umgebung machte, man sieht ihn hier wirklich leben und handeln.

Andererseits darf man aber auch nicht übersehen, daß schon dieser älteste Evangelist in der Auswahl und Bearbeitung seines Stoffes von einer bestimmten apologetischen Absicht geleitet war. Er schrieb für Heidenchristen und wollte in diesen die Überzeugung wecken oder befestigen, daß Jesus von Nazareth trotz seiner Verwerfung durch die Juden von Gott durch Wunder und Zeichen aller Art, insbesondere durch die Wunder der Taufe, Verklärung und Auferweckung als der Christus und Gottessohn erwiesen sei, daß er durch seinen siegreichen Kampf wider das jüdische Priester- und Ritualwesen an die Stelle des alten sinnlichen einen neuen übersinnlichen Tempel in der Gemeinde der Christusgläubigen errichtet und durch sein für Viele vergossenes Blut den neuen Bund anstatt des alten Gesetzesbundes gestiftet habe. Es ist der Grundgedanke des paulinischen Evangeliums von Christus als dem Gottessohn „kraft Heiligkeitsgeistes" (Röm. 1, 4), der durch das Lösegeld seines Opfertodes und durch seine Auferstehung in Herrlichkeit das Ende des Ge-

setzes und der Mittler des neuen Bundes geworden sei, dieses große Thema der paulinischen Missionspredigt ist auch das Thema des Evangelisten Markus, das er durch eine entsprechende Auswahl von Taten und Reden Jesu illustrieren wollte. Und diesem Zweck entspricht seine Auswahl trefflich. Zunächst die auffallende Häufung von Wundergeschichten dient ganz dem Geschmack und Bedürfnis der heidnischen Leser, die eben in solchen sinnenfälligen Wundern das beglaubigende Zeichen für die göttliche Sendung und Würde des Herrn Christus erblickten. Von den Reden Jesu sind die bevorzugt, die sich um seinen Kampf mit den Hierarchen und Gesetzesleuten drehten, während die auf das innere Gemeindeleben bezüglichen spärlicher berücksichtigt, die aber vollends, die eine konservative Haltung zum jüdischen Gesetz und Volkstum enthalten (wie Matth. 5, 17ff. 10, 5f.), geflissentlich unterdrückt sind. Besonders deutlich aber zeigt sich der Paulusschüler in den Redepartien, die der Evangelist nicht in seiner Quelle oder in der palästinensischen Überlieferung vorgefunden, sondern selbständig gebildet und als die religiösen Leitmotive für die Beurteilung der Geschichte Jesu dem überlieferten Stoff erstmals eingefügt hat. Dahin gehören vor allem die von Anfang an eingestreuten (2, 20), vollends aber vom Petrusbekenntnis an immer neu sich wiederholenden und immer kräftiger markierten Leidensweissagungen; sie sollen nicht bloß das Ärgernis des Kreuzes dadurch beseitigen, daß es als ein von Jesu vorausgewußtes gottgeordnetes Geschick hingestellt wird — das geschah auch schon in der Urgemeinde —, sondern sie sollen den Leser zu der Überzeugung hinleiten, daß im Leiden,

Sterben und Auferstehen des Menschensohnes der eigentliche Endzweck seines Erdenlebens, der Höhepunkt seiner Geschichte und der Mittelpunkt seines Evangeliums liege. Und so hat denn der Evangelist auch schon die paulinische Deutung des Todes Jesu an zwei Stellen durch Jesus selbst aussprechen lassen: „Des Menschen Sohn ist gekommen, daß er diene und sein Leben gebe als Lösegeld an vieler statt“ (10, 45), und bei dem letzten Mahle: „Dies ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele“ (14, 24), d. h. Jesus bezeichnet seinen Tod als ein stellvertretendes Sühnopfer zur Begründung des neuen Bundes — ein Gedanke, der Jesu selbst*) gänzlich ferngelegen hatte, der also aus der paulinischen Erlösungslehre erstmals durch den Paulusschüler Markus in die evangelische Überlieferung eingefügt worden ist. Auch die Geschichte von der Verklärung Jesu stammt wahrscheinlich von Markus und dient als Illustration zu dem Pauluswort von dem größeren Lichtglanz des Geistesbundes im Vergleich zu dem des Gesetzesbundes (II. Kor. 3, 7 ff.). Insbesondere auch die wunderliche und völlig ungeschichtliche Motivierung der Gleichnisreden Jesu, als ob sie dem Zweck der Verhüllung der Wahrheit und Verstockung der Hörer dienen sollten, findet ihre Erklärung nur in der paulinischen Prädestinationslehre, nach welcher der Unglaube und die Verstockung der Juden im göttlichen Ratschluß vorausbestimmt gewesen

*) Vgl. oben S. 106. Der Spruch Mk. 10, 45 ist wahrscheinlich die paulinische Umbildung des von Lukas (22, 27) in seiner ursprünglichen Form aufbewahrten Wortes: „Ich bin in eurer Mitte wie der Diener“, was sich auf die dienende Liebe im Leben Jesu, nicht auf seinen erlösenden Tod bezieht.

sein soll (vgl. Mk. 4, 12 mit Röm. 11, 7ff.). Man sieht also, daß die wichtigsten Punkte, wo das Markusevangelium eigentümliche und geschichtlich unmögliche Züge gibt, auf Rechnung der paulinischen Lehrweise kommen.

Gegen die kirchliche Tradition, daß dieses Evangelium von Johannes Markus verfaßt sei, läßt sich nichts einwenden. Dieser Mann, der in Jerusalem heimisch und mit Barnabas verwandt war und mit der Urgemeinde und Petrus nahe Fühlung hatte, der aber auch frühe schon mit Paulus in Beziehung getreten und sein Begleiter auf der ersten Missionsreise und später wieder sein Gehilfe in der römischen Gefangenschaft gewesen ist*), paßt trefflich zum Verfasser des Evangeliums, das den Jesus der palästinensischen Überlieferung, den tätigen Helden einer jüdischen Reformbewegung, mit dem Christus der paulinischen Theologie, dem leidenden Helden einer mystischen Welterlösung, in eins zusammengefaßt und damit den Weg angebahnt hat, der zwei Generationen später durch das Johannesevangelium zu Ende geführt wurde. Man glaubt, daß das Markusevangelium zu Rom bald nach der Zerstörung Jerusalems (70 p. C.) geschrieben worden sei.

Der Verfasser des Lukasevangeliums hat seinem Werk ein Vorwort vorausgeschickt, aus dem erhellt, daß eine schriftliche Erzählung der evangelischen Geschichte schon vor ihm von manchen verfaßt worden

---

*) Apostelgesch. 12, 12. 25. Kol. 4, 10. Philem. 24. II. Tim. 4, 11 (I. Petr. 5, 13?).

war, die ebensowenig, wie er selbst, Augenzeugen derselben gewesen waren, daß er selbst aber diese seine Vorgänger zu übertreffen hoffte durch das Streben nach größerer Vollständigkeit, Genauigkeit und richtiger Anordnung der Erzählungen, um dadurch seinen Leser Theophilos im Glauben zu befestigen. Die heidenchristlichen Leser zu erbauen und zugleich vor der griechisch-römischen Welt überhaupt (als deren Vertreter Theophilos zu betrachten ist) das Christentum in ein günstiges Licht zu stellen, sein gutes religiöses Recht als geoffenbarte und mit der alttestamentlichen im Einklang stehende Religion und zugleich seine bürgerliche Rechtlichkeit und Loyalität aus der Geschichte seiner Begründung nachzuweisen, das war der Zweck der Abfassung sowohl dieses Evangeliums als auch der vom selben Verfasser stammenden Apostelgeschichte. Er hat zu diesem Zweck einen möglichst reichen Stoff aus verschiedenen Quellen zusammengetragen, in der Bearbeitung und Anordnung des Stoffes aber sich eine große Freiheit erlaubt, überall geleitet von der Absicht des Apologeten, die Leser zu erbauen und zu gewinnen. Dabei verrät er überall eine große schriftstellerische Gewandtheit in der Umarbeitung gegebener Stoffe und eine dichterische Gestaltungskraft in der Bereicherung und Ausschmückung derselben durch neue Züge von hoher Schönheit; er hat für die neue Religion die künstlerische Form geschaffen, die sinnige, edle Bildersprache, die die evangelische Wahrheit unter dem Gewand der Dichtung allen verständlich macht und die Herzen wie die Phantasie der christlichen Völkerwelt noch immer durch ihren Zauber gefesselt hält.

Das gilt vor allem von den Vor- und Nachgeschichten, mit denen er die evangelische Erzählung des Markus, seiner Hauptquelle, am Anfang und wieder am Schluß bereichert hat. Während Markus mit der Erzählung beginnt, wie Jesus vom Täufer Johannes getauft wurde, ohne über die Herkunft beider Männer etwas zu berichten, ohne namentlich ihr Verhältnis zueinander in einer das christliche Bewußtsein befriedigenden Weise aufzuhellen, hat Lukas diesem Bedürfnis dadurch zu genügen gesucht, daß er eine Vorgeschichte über die Geburt des Täufers und Jesu voranschickte, die die enge Verflechtung ihrer beiderseitigen Geschicke, aber auch die höhere Bedeutung und Würde Jesu schon aus ihren Ursprüngen erweisen sollte. Im Anschluß wahrscheinlich an sagenhafte Überlieferungen der Johannesschüler zur Verherrlichung ihres Meisters hat Lukas zunächst den Johannes zu einem halben Wunderkind insofern gemacht, als seine Geburt, ähnlich wie die der alten Gottesmänner Simson und Samuel, den kinderlosen und betagten Eltern als die Erhörung ihres Gebetes durch den Engel Gabriel angekündigt wurde, zugleich mit der Vorhersagung der höheren Bestimmung ihres Sohnes zum gottgeweihten Propheten, der die Erlösung des Volkes vorbereiten solle. Diese halbe Wundergeburt des Johannes wird dann aber sofort noch überboten durch die volle Wundergeburt Jesu, die der Evangelist durch den Engel Gabriel der Jungfrau Maria ankündigen läßt mit den Worten: „Heiliger Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich beschatten, darum wird auch das erzeugtwerdende Heilige genannt werden Sohn Gottes." Nach der älteren Sage

(S. 119) hatte die messianische Gottessohnschaft Jesu ihren Grund darin, daß der Geist in der Taufe auf ihn herabkam; damit schien aber seine Überlegenheit über Johannes noch nicht sichergestellt zu sein, um so weniger, als dieser nach dem Glauben seiner Jünger schon von Mutterleib an mit heiligem Geist erfüllt war (1, 15). Um dies noch zu überbieten, blieb nur die Annahme übrig, daß das Leben Jesu nur vom heiligen Geist ohne menschlichen Vater in der Jungfrau Maria erzeugt sei — eine Vorstellung, die den Heidenchristen um so näher lag, als sie die genaue Analogie war zu den zahlreichen Göttersöhnen der mythischen Heroensage wie der zeitgenössischen Legende. Denn nicht bloß von den alten Heroen, sondern auch von hervorragenden Männern, die im hellen Tageslicht der Geschichte gelebt und auf Mit- und Nachwelt in irgend einer Hinsicht einen mächtigen Eindruck gemacht hatten, glaubte man den übernatürlichen Ursprung aus göttlicher Erzeugung voraussetzen zu müssen; so war z. B. vom Philosophen Platon schon zu seinen Lebzeiten die in der Leichenrede seines Neffen Speusippus erwähnte Sage aufgekommen, daß seine Mutter Periktione ihn nicht von ihrem Gatten, sondern vom Gott Apollo empfangen habe; ebenso soll nach der Sage Alexander M. und Scipio Afrikanus von Zeus, Augustus von Apollo erzeugt sein; auch der neupythagoräische Heilige und Wundertäter Apollonius von Tyana galt seinen Landsleuten als Sohn des Zeus. Das Motiv aller solcher Legenden hat schon Origenes treffend angegeben: „Der einfache Antrieb, so etwas von Platon zu erdichten, war, daß man glaubte, ein Mann, der mit größerer Weisheit und Kraft als die

Durchschnittsmenschen ausgestattet war, müsse auch aus höherem und göttlichem Samen seinen leiblichen Ursprung gehabt haben.“ Daß genau dasselbe auch für die christliche Legende gilt, hat Origenes seinen Lesern hinzuzudenken überlassen. Während die Juden bei dem Begriff eines „Gottessohnes“ nur an die messianisch-theokratische Würdestellung zu denken pflegten — in diesem Sinn ist das Wort in Ps. 2 gemeint und wurde es daher auch von den Judenchristen auf Jesum übertragen, wie die ursprüngliche Form der Taufstimme beweist (S. 119) — so lag es dagegen für die griechischen Christen, denen dieser weitere und uneigentliche Begriff der Sohnschaft nicht geläufig war, viel näher, an eigentliche Erzeugung zu denken; wobei dann nur die heidnisch-mythische Vorstellung eines geschlechtlichen Aktes, als allzu anthropomorphisch, ersetzt wurde durch die sublimere Vorstellung, daß die schöpferische Kraft des Gottesgeistes, der einst über dem Chaos der Schöpfung schwebte, das heilige Leben des Gottessohnes Jesus im reinen Leibe der Jungfrau ins Dasein gerufen habe. Nachträglich sah man sich dann auch nach alttestamentlichen Beweisen für diese, nicht auf jüdischem Boden erwachsene und dem alttestamentlichen Gottesgedanken sehr fern liegende, Vorstellung um und meinte einen solchen gefunden zu haben in der Stelle des Propheten Jesaia (7, 14), wo die Rede ist von einem zu erwartenden Kinde einer jungen Frau, dem man den Namen Immanuel als Sinnbild der nahen Hilfe Gottes geben werde. Obgleich der Prophet hierbei weder an eine Wundergeburt noch an den künftigen Messias gedacht hatte, konnte doch der Name Immanuel die Deutung auf den

Messias Jesus nahe legen (der jüdischen Theologie war sie übrigens ganz fremd), und dann konnte ein der hebräischen Sprache nicht ganz kundiger Christ das hebräische Wort almah, das im Jesaiatext eine junge Frau bedeutet, im Sinne von „Jungfrau" (den es auch haben kann, aber nicht muß) verstehen und so in der Stelle eine Weissagung auf die Wundergeburt des Messias Jesus finden. Aber eine so kühne Deutung derselben war doch nur für solche möglich, die schon aus anderweitigen Gründen an eine übernatürliche Erzeugung Jesu glaubten. Der Entstehungsgrund dieses Glaubens liegt also nicht in jener Prophetenstelle, überhaupt nicht in judenchristlichen, sondern in heidenchristlichen Kreisen, wo er vielleicht schon vor dem Lukasevangelium von selbst aufgekommen war, und woher er dann vom Evangelisten übernommen und in seine sinnige Vorgeschichte verflochten wurde als ein willkommenes Hilfsmittel, um den Johannesjüngern gegenüber die überlegene Würde Jesu festzustellen. Daß dieses Motiv für den Evangelisten mindestens mitgewirkt habe, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang der Erzählung und insbesondere noch daraus, daß er nach der Verkündigung der bevorstehenden Wundergeburt die beiden hoffenden Frauen Elisabeth und Maria zusammenführt, um durch den Mund der ersteren die förmliche Huldigung des künftigen Vorläufers Johannes vor seinem höheren Herrn, dem Messias Jesus, aussprechen zu lassen.

Den Hergang der Geburt Jesu weiß dann der Evangelist mit großer Kunst in einer des hohen Wunders würdigen Weise zu inszenieren, wobei er allerlei Motive aus der Profangeschichte und aus frommen Sagen fer-

ner Herkunft zu einem Kranze schöner Bilder verflochten hat. Zunächst wollte er zeigen, wie es gekommen, daß der Nazarethaner Jesus in der jüdischen Davidsstadt Bethlehem geboren sei, wie dies für den Messias als Davidsohn unerläßliche Voraussetzung zu sein schien. Als Anlaß für die Reise der Maria nach Bethlehem verwertete er den Zensus, den der römische Statthalter Publius Quirinius in Palästina angeordnet hatte, als dieses Land zur römischen Provinz gemacht wurde. Daß dieses Ereignis in Wirklichkeit erst 6 oder 10 Jahre nach der Geburt Jesu vorfiel, und daß nach römischem Brauch die Einschätzung der Bevölkerung an ihrem Wohnort vorgenommen wurde, also der Zensus des Quirinius, auch wenn die Zeit stimmen würde, doch keinen Anlaß zur Reise des Joseph und gar noch der Maria nach Bethlehem hätte geben können, diese geschichtlichen Bedenken fielen für den Dichter-Evangelisten nicht schwer ins Gewicht gegenüber dem sinnigen Gedanken, durch diese Kombination die Geburt des Weltheilandes mit der Politik des römischen Weltreiches in einen gewissen Zusammenhang zu bringen. Die Geburtsgeschichte selbst ist von durchsichtiger Symbolik: die Armut des Stalles und der Krippe und der Lichtglanz des Himmels darüber, die Begrüßung des neugeborenen Heilandes durch himmlische Engelscharen und durch arme Hirten versinnbildlicht den Gegensatz zwischen irdischer Niedrigkeit und himmlischer Hoheit und weist zum voraus darauf hin, daß diese Heilsbotschaft in erster Linie für die Armen und Niedrigen dieser Welt bestimmt sei. Bei der Darstellung im Tempel begrüßt der fromme Seher Simeon das Kind als den Bringer des Heils und

des Lichtes für alle Völker und deutet hin auf künftige Kämpfe und Schmerzen. Mit der Erzählung vom 12-jährigen Jesus im Tempel schließt der Kreis der Vorgeschichten.

Daß bei ihrer Gestaltung nicht geschichtliche Überlieferungen vorlagen, ist uns um so gewisser, als wir die auffallendsten Parallelen zu diesen Erzählungen auch in anderen Sagenkreisen, besonders in der Buddha-Legende finden*). Auch der indische Heiland Gautama Sakyamuni ist wunderbar von der jungfräulichen Königin Maja geboren, in deren Leib das himmlische Geistwesen Buddha („der große Mensch", wie er nach seiner himmlischen Herkunft heißt) unbefleckt und unbefleckend einging. Auch bei seiner Geburt erstrahlte überirdisches Licht und erschienen Scharen himmlischer Geister, die einen Lobgesang anstimmten zum Preis des Kindes, das der Welt Heil, aller Kreatur Freude und Frieden bringen, die Feindschaft zwischen Gottheit und Menschheit versöhnen werde. Auch hier tritt ein frommer Seher auf, der aus wunderbaren Zeichen im Kinde den künftigen Erlöser von allem Übel und Lehrer der vollkommenen Weisheit erkennt. Auch vom heranwachsenden Kinde Gautama werden Proben früher Weisheit erzählt, u. a. daß er einmal aus Anlaß eines Festes den Seinigen verloren gegangen und dann nach eifrigem Suchen von seinem Vater gefunden worden sei, wie er im Kreise von heiligen

*) Die Hauptquelle dafür ist die von Foucaux ins Französische übersetzte Buddha-Biographie „Lalita vistara". Auszüge daraus sind in meinem „Christusbild in religionsgeschichtlicher Beleuchtung" gegeben.

Männern in fromme Betrachtung versunken war, worauf er den erstaunten Vater ermahnt habe, nach höheren Dingen zu suchen. — Diese Parallelen zur Lukasschen Kindheitsgeschichte sind zu auffallend, als daß sie auf bloßem Zufall beruhen könnten; irgendwelche geschichtliche Zusammenhänge müssen hier angenommen werden, und da die Quelle der buddhistischen Legende älter ist als das Lukasevangelium (das Buch Lalita vistara wurde schon im Jahre 65 p. C. ins Chinesische übersetzt), so muß die Abhängigkeit auf seiten des christlichen Evangelisten sein; wie jedoch diese Abhängigkeit zu denken sei, ob als direkte oder als indirekte, und durch welche Mittelglieder vermittelt, darüber läßt sich bis jetzt nichts sagen. Übrigens würde es zur Unbefangenheit dieser und ähnlicher Untersuchungen beitragen, wenn man sich klar machen würde, daß im Grunde wenig daran liegt, ob der Evangelist mehr oder weniger Anregungen aus fremden Sagenkreisen empfangen habe, da ja doch auf jeden Fall gewiß ist, daß er die fremden Motive in echt christlichem Geiste verarbeitet und zu einem kostbaren Schatz verwandelt hat, an dem sich alle Generationen der Christenheit erbaut haben und ferner erbauen werden.

Ähnlich wie die Vorgeschichten der zwei ersten Kapitel des Lukasevangeliums sind auch die Nachgeschichten seines letzten Kapitels zu beurteilen. Die älteste Überlieferung hatte, wie aus dem Schluß des Markusevangeliums und dem damit übereinstimmenden Petrusevangelium klar erhellt, von Erscheinungen des Auferstandenen am Ostersonntag in und bei Jerusalem noch nichts gewußt, und auch der Befund des leeren

Grabes und die Engelerscheinung vor den Frauen gehörte nicht der ältesten Überlieferung an, denn Paulus weiß davon noch nichts, und Markus selbst hat durch die Bemerkung, daß die Frauen aus Furcht nichts davon erzählt haben, die Neuheit seines Berichtes angedeutet, den er vielleicht auf Grund von syrischen Osterbräuchen (S. 161 f.) gebildet hat. Nun war es aber ein naheliegendes Interesse der urchristlichen Apologetik, den Glauben an die Auferstehung Jesu nicht bloß auf die von den Jüngern in Galiläa erlebten Erscheinungen des Auferstandenen zu begründen, deren Objektivität doch immer durch den subjektiven Charakter des Erlebnisses („Vision") problematisch blieb, sondern dafür auch greifbare sinnenfällige Beweise vorzubringen. Diesem Zwecke sollte schon die Erzählung des Markus vom leeren Grabe und der Engelsbotschaft an die Frauen dienen. Aber das genügte noch nicht; denn die Frage lag doch zu nahe: warum sollte der Auferstandene sich nicht alsbald auch an dem Orte seines Todes den Jüngern gezeigt und sie von seinem leibhaftigen Leben überzeugt haben? So war es nur ein folgerichtiger weiterer Schritt der Apologetik, den wir in der Erzählung des Lukas vollzogen sehen, nach welcher die Jünger nicht erst auf Galiläa verwiesen werden als den Schauplatz des Wiedersehens ihres gekreuzigten Meisters, sondern schon am Tage der Auferstehung selbst ihn sehen, mit ihm reden, ihn sogar betasten und ihn essen sehen und dadurch von der leibhaftigen Wirklichkeit seines Lebens überzeugt werden. Diesem volkstümlichen Bedürfnis nach sinnenfälligen Beweisen zuliebe hat der Erzähler auch den Widerspruch nicht gescheut, daß der Leib des Auf-

erstandenen durch das Betastetwerden und Essen seine irdische Stofflichkeit gezeigt und andererseits durch sein plötzliches Erscheinen und Verschwinden und sein Auffahren zum Himmel seine überirdische ätherische Beschaffenheit (nach der Art, wie Paulus sich den Lichtleib des Auferstandenen vorstellte) erwiesen habe. Derartige Widersprüche sind für die geschichtliche Betrachtung ein unverkennbares Zeichen dafür, daß wir es hier weder mit einer auf irgendwelche Erinnerung gestützten Überlieferung, noch aber auch mit naiver Sage zu tun haben, sondern schon mit einer sekundären, durch apologetische Reflexionen beeinflußten Gestaltung der Sage. Übrigens hat auch in dieser freien Komposition seiner Ostergeschichten unser Evangelist die Kunst des epischen Erzählers nicht verleugnet; die Erzählung von den Emmausjüngern gehört zu den kostbarsten Perlen der religiösen Poesie aller Zeiten, an denen sich der fromme Sinn auch dann noch und dann erst recht erfreuen wird, wenn er nicht mehr durch die kindische Frage nach der buchstäblichen Wirklichkeit des Erzählten gehindert wird, sich der religiösen Poesie rein als solcher, als des schönen Gewandes idealer Wahrheit zu erfreuen.

Daß die in der Geburtsgeschichte vorangestellte höhere Ansicht von der Person Jesu als des Gottessohnes im eigentlichen und einzigartigen Sinne sich auch sonst im Lukasevangelium durch Auslassungen, Zufügungen und Abänderungen mannigfach verrät, ist nicht anders zu erwarten. Vor allem gehört hierher die Zurückführung des Geschlechtsregisters (3, 23—38) nicht bloß, wie in der Matthäusschen Parallele, bis auf Abraham, sondern bis auf Adam: Christus wird da-

durch, ganz im Sinne des Paulus (I. Kor. 15, 45), als „der zweite Adam“ bezeichnet, der nicht bloß ein Messias der Juden ist, sondern allen Menschen angehört und der Anfänger einer neuen Menschheit werden soll. Und dies wurde er dadurch, daß er, als der einzigartige „Sohn“, die bis dahin verborgene wahre Erkenntnis Gottes als des Vaters allein besaß und sie den Seinigen offenbarte. Der Spruch 10, 22: „Alles ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennet, wer der Sohn ist, außer der Vater, und wer der Vater ist, außer der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren“, gehört gewiß nicht der ältesten Überlieferung an, sondern war erst möglich auf Grund der höheren Christusidee des Paulus, die ihren volkstümlichen Ausdruck in der heidenchristlichen Sage von der übernatürlichen Erzeugung Jesu erhalten hatte. Die Zurücktragung dieser dogmatischen Idee eines einzigartigen metaphysischen Verhältnisses des Sohnes zum Vater in das Selbstbewußtsein des geschichtlichen Jesus, wobei dann diesem Helden der reformatorischen Tat gar noch eine neuplatonisch-augustinische Mystik zugeschrieben wird („Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott“), ist geschichtlich nicht denkbar; schon die künstlich rhythmische Form dieses Christushymnus verrät ihn als ein Produkt des kirchlichen Bewußtseins, das ebensowenig von dem geschichtlichen Jesus herstammt, wie der Lobgesang der Maria (Luk. 1, 46ff.) von seiner Mutter wirklich gesprochen sein kann. Bezeichnend ist ferner die Art, wie Lukas die Erzählung des Markus vom Besuch der Mutter und Brüder Jesu (3, 21. 31ff.) abgeschwächt hat: die dort noch unbefangen berichtete Absicht der Seinigen, ihn in Gewahr-

sam zu nehmen, weil sie meinten, er sei von Sinnen, wird Luk. 8, 19 unterdrückt, weil sie zur Geburtsgeschichte in zu auffälligem Widerspruch stand, und demgemäß wird dann auch der schroffen Abweisung Jesu die Spitze abgebrochen. Auch die Konflikte Jesu mit den Hierarchen und die Streitreden über jüdische Satzungen sind von Lukas teils abgeschwächt, teils ausgelassen worden; dafür bewegt sich hier der Kampf des Gottessohnes in den höheren Regionen der Geisterwelt: im Kampfe mit Satans versuchlicher Tücke stellt ihn die ausführliche Lukassche Versuchungsgeschichte dar, zu der wieder die buddhistische Legende die auffallendsten Parallelen enthält. Als die siebenzig Jünger von ihrer Missionsreise zurückkehrten und berichteten, daß ihnen auch die Dämonen untertan seien in Jesu Namen, sagt Jesus (10, 18): „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“, er antezipiert gewissermaßen in diesem Augenblick den Enderfolg seines Lebenswerkes, den definitiven Sturz der satanischen Weltherrschaft. Aber zunächst dauert der Kampf noch fort: Satan war es, der sich des Judas Ischarioth als seines Werkzeuges zur Vernichtung Jesu bediente (22, 3), und der auch die anderen Jünger zur Untreue verleiten will (22, 31); und als in Gethsemane die Feinde ihre Hände an ihn legen, erkennt Jesus darin die (vorausbestimmte) Stunde und die Macht der Finsternis (22, 53), d. h. den letzten Entscheidungskampf mit der satanischen Macht, den durchzumachen ihm bestimmt war als der irdische Weg zur himmlischen Herrlichkeit (24, 51. 9, 51).

Wie der Kampf Christi im Lukasevangelium nicht bloß auf die jüdischen Machthaber, sondern auf die bösen Geistermächte bezogen wird, so wird auch sein

Heilswerk nicht auf die Erlösung des jüdischen Volkes beschränkt, sondern auf das Heil der Welt ausgedehnt; beides hängt insofern zusammen, als die Heidenwelt als das Herrschaftsgebiet der Dämonen galt, deren Überwindung somit die Erlösung jener ist. Während nach der ältesten Überlieferung Jesus nicht nur selbst das samaritanische Gebiet gemieden, sondern auch seinen Jüngern verboten hat, in eine Stadt der Samariter oder auf der Heiden Straße zu gehen (nach Matth. 10, 5), weil er nur gesandt sei zu den verlorenen Schafen Israels (10, 6. 15, 24. Mark. 7, 27), hat dagegen Lukas derartige Sprüche unterdrückt und vielmehr Jesus selbst die Reise nach Jerusalem durch Samaria machen und überdies siebenzig Jünger als seine Sendboten in die samaritischen Städte und Orte senden lassen (Luk. 10, 1 ff.). Diese Sendung der Siebenzig in Samaria ist also nicht Geschichte, sondern symbolische Antezipation der paulinischen Heidenmission, die so durch Jesus selbst schon zum voraus sanktioniert sein soll; der erst von Paulus praktisch vollzogene und theoretisch begründete Fortschritt vom jüdischen Messias zum Heiland der Welt ist also vom paulinischen Evangelisten in die evangelische Geschichte zurückgetragen worden, als die notwendige Konsequenz seiner höheren Ansicht von Jesus als dem übernatürlichen Sohn Gottes und zweiten Adam. Und wie viel höher er die Bedeutung dieser durch die Siebenzig repräsentierten Heidenmission im Vergleich zu der Judenmission der Zwölfe schätzte, läßt er deutlich erkennen durch die starke Betonung ihrer viel größeren Erfolge in der Überwindung der Dämonen und der Satansherrschaft (10, 17 ff.). Auch sonst sind die Samariter, diese halben Heiden, im

Lukasevangelium sichtlich bevorzugt vor den Juden, man denke an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und an den dankbaren Samariter unter den zehn Aussätzigen. Die Kehrseite dieser Heidenfreundschaft ist die Judenfeindschaft unseres heidenchristlichen Evangelisten. Gleich zu Anfang des öffentlichen Lebens Jesu hat er ihr einen sehr markierten Ausdruck gegeben in der Rede, die er ihn in seiner Vaterstadt Nazareth halten läßt (4, 16ff.), und in der wir eine ebenso freie Komposition des Verfassers zu sehen haben, wie in den Reden seiner Apostelgeschichte. Der geschichtlich überlieferte Unglaube der engeren Landsleute Jesu (vgl. Mark. 6, 3) wird hier von Lukas als Anlaß benutzt, um Jesum von Anfang an schon die Verwerfung des jüdischen Volkes überhaupt zu gunsten der gläubigen Heiden aussprechen zu lassen, worüber erzürnt die Nazarethaner ihn zu töten versucht haben sollen. Das ist, auch abgesehen vom Schweigen der anderen Evangelisten, geschichtlich nicht möglich und erklärt sich nur aus der lukanischen Vorausnahme des tatsächlichen späteren Verlaufes der Geschichte und aus der paulinischen Beurteilung des Judentums und Heidentums in Röm. 9—11.

So vieles nun aber auch nach dem bisher Gesagten auf Rechnung der apologetischen und polemischen Absicht des Schriftstellers Lukas zu setzen sein wird, so behält doch nach Abzug alles dessen sein Evangelium noch einen hohen geschichtlichen Wert für unsere Kenntnis der wirklicken Person und Lehre Jesu. Wir verdanken ihm eine Fülle der wertvollsten Sprüche und Gleichnisreden, die der Verfasser sorgsam zusammengetragen hat aus den ihm vorliegenden Quellen

(1, 1), die wohl ebenso wie das Markusevangelium Übersetzungen und erweiternde Bearbeitungen des aramäischen Urevangeliums gewesen sind. Aus diesen von Lukas teils allein, teils am treuesten aufbewahrten Reden Jesu gewinnen wir ein Christusbild, das zu dem des Markusevangeliums eine wesentliche und überaus wertvolle Ergänzung bildet: der kämpfende, reformatorische Heros tritt mehr zurück, und vorantritt in strahlendem Lichte der barmherzige Freund der Armen und Sünder. Natürlich schließt sich beides keineswegs aus, vielmehr haben wir allen Grund anzunehmen, daß eben auf der tatsächlichen Verbindung dieser beiden gleich gut bezeugten Charakterzüge, des heroischen Kämpfers gegen die jüdischen Machthaber und des barmherzigen Freundes der geringen und verachteten Volksmassen, der durchschlagende Erfolg des geschichtlichen Wirkens Jesu beruht habe. Für die spätere Geschichte des Christentums aber war ohne Zweifel die letztere Seite die wichtigere, weil in ihr das allgemein menschliche, die immer und überall gleichsehr wirksame Erlösungskraft der dienenden und rettenden Liebe am unmittelbarsten hervortritt. An den Gleichnissen vom verlorenen Sohn und Groschen, vom Pharisäer und Zöllner, von den beiden Schuldnern, an den Erzählungen von der Sünderin, der viel vergeben wurde, weil sie viel geliebet hat, vom Zöllner Zacchäus, vom reuigen Schächer am Kreuz wird die Menschheit immer eine Quelle der Erbauung und Ermahnung, der Beschämung und Erhebung finden. Aber nicht übersehen dürfen wir, daß im Lukas'schen Christusbild mit der vergebenden und rettenden Sünderliebe aufs engste zusammenhängt die Liebe zu den Armen und

Geringen und die Abneigung gegen die stolzen und satten Reichen und Weltleute. Den Armen frohe Botschaft zu verkündigen, erklärt Jesus bei seinem ersten Auftreten als seine Aufgabe; in der Lukas'schen Feldpredigt werden einfach die Armen und Hungernden (nicht die geistlich Armen oder nach Gerechtigkeit Hungernden, wie es Matthäus gewendet hat) selig gepriesen als die, denen die kommende Gottesherrschaft Trost und Sättigung bringen werde. Arme Hirten sind die ersten, denen die Geburt des Heilands verkündigt wird. Der arme Lazarus kommt in Abrahams Schoß und der Reiche in die Hölle. Das Abendmahl des Gleichnisses wird von den zuerst geladenen Stolzen verschmäht und kommt nur den von den Straßen zusammengelesenen geringen Leuten zugute. Der Reichtum ist der „ungerechte Mammon", dessen man gut tut sich zu entledigen zugunsten der Armen. Verzicht auf irdische Güter und Abbrechen weltlicher Bande ist die allgemeine Aufgabe der Jünger. Diese uns jetzt etwas fremdartig oder übertrieben erscheinenden Züge eines religiösen Sozialismus hat Lukas ebensowenig wie die Sünderfreundschaft Jesu erfunden, sondern aus der ältesten Überlieferung aufbewahrt und mit besonderem Nachdruck beschrieben, weil sie seiner eigenen Stimmung entsprachen. So gewiß die Kirche berechtigt war, diese Richtung etwas einzuschränken, wie wir an Matthäus sehen, so gewiß ist die treue Aufbewahrung jenes sozialen Zuges durch Lukas für unser geschichtliches Verständnis des Wirkens Jesu von großem Wert.

Geschrieben ist das Lukasevangelium wahrscheinlich im Anfang des 2. Jahrhunderts von einem un-

bekannten Heidenchristen, der mit der literarischen Bildung seiner Zeit vertraut, insbesondere ein Kenner des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus war. Weil er die Reisememoiren des Paulusschülers Lukas in seiner Apostelgeschichte verwertet hat, so wurde der Name Lukas für den Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte in der kirchlichen Tradition üblich.

Das Evangelium nach Matthäus hat am wenigsten unter allen einen einheitlichen Charakter. Es enthält einerseits die stärksten Aussprüche über die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes und der Autorität der Gesetzeslehrer (5, 17ff. 23, 3. 23) und über die Beschränkung der Mission auf das jüdische Volk (10, 5f. 15, 24. 16, 28), andererseits lehrt es nicht minder entschieden die Verwerfung Israels und den Übergang des Heils zu den Heiden (8, 12. 21, 43. 23, 38. 24, 14). Christus erscheint als der Sohn Davids, der Gesetz und Propheten erfüllt, in dessen Leben von der Geburt bis zum Tod überall die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen und Vorbilder nachgewiesen wird, und dessen Messiasreich sich auf das Zwölfstämmevolk beschränkt (19, 28); daneben aber ist er zugleich der übernatürlich erzeugte Sohn Gottes, dessen Bestimmung zur allgemeinen Weltherrschaft schon durch die Huldigung der Weisen vom Morgenlande symbolisch voraus angedeutet und dann am Schluß durch den Befehl, alle Völker zu taufen, feierlich bestätigt wird; er tritt von Anfang an auf als der neue Gesetzgeber für alle Menschen und erscheint im Bilde vom Weltgericht als der Richter aller Völker, der

jedem einzelnen sein Los zuteilt nach seinem Verhalten zu Christus und seiner Gemeinde.

Die noch über Lukas hinaus gesteigerte Ansicht von der Person Christi erweist sich besonders deutlich in der Änderung des überlieferten Wortes: „Was nennest du mich gut? niemand ist gut als Gott allein!“ (Mk. 10, 19. Luk. 18, 19), an dessen Stelle Matthäus (18, 17) unbestimmter sagt: „Was fragst du mich über das gute? Einer ist der Gute“, wodurch die direkte Ablehnung des Prädikats gut seitens Jesu vermieden wird. Ebenso wird die Beschränkung der Wundermacht, die Markus durch die Bemerkung (6, 5) andeutet, daß Jesus in Nazareth nicht viele Wunder tun konnte, dadurch bei Matthäus vermieden, daß er sagt: „Jesus tat daselbst nicht viel Zeichen um ihres Unglaubens willen“ (13, 58), womit das Nichttunkönnen in ein Nichttunwollen verwandelt ist. Dem entspricht es, daß die Wundermacht Jesu bei Matthäus überall noch gesteigert erscheint; wo Markus sagt, er habe viele Kranke geheilt, läßt ihn Matthäus alle Kranke, die man von weit und breit ihm brachte, heilen (4, 23 ff.); die Tochter des Jairus läßt er schon gestorben sein, ehe man Jesu Hilfe anruft; den unfruchtbaren Feigenbaum läßt er unmittelbar auf das Fluchwort Jesu hin verdorren; auch beim Tode Jesu steigert er die begleitenden Wunder, und bei der Auferweckung läßt er ein Erdbeben geschehen, durch das die Grabwächter zu Tode erschreckt wurden, die dann von den Hierarchen bestochen worden seien zu der falschen Aussage, daß die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen haben. Hier hat die apologetische Absicht zu ungeschickter Legendenbildung geführt. Auch der Geburts-

und Kindheitsgeschichte ist der poetische Duft, der sie bei Lukas so anziehend macht, bei Matthäus abgestreift und an die Stelle der naiven Erzählung tritt eine steife apologetische Methode*).

Der zwiespältige Charakter des Matthäusevangeliums findet seine Erklärung darin, daß in ihm die verschiedenartigsten Elemente der juden- und heidenchristlichen Überlieferung, das älteste und das späteste, das engjüdische und das allgemein-kirchliche, zu einer Evangelienharmonie verschmolzen worden sind, in der das Bewußtsein der in der Bildung begriffenen allgemeinen Weltkirche sich seinen klassischen Ausdruck gegeben hat. Dogma, Moral, Kirchenverfassung der werdenden allgemeinen Kirche sind in diesem kirchlichen Evangelienwerk schon in mehr oder weniger bestimmten Umrissen vorgezeichnet. In dem Nebeneinander des Davidssohnes und des Gottessohnes kann man schon die Ansätze zum Dogma von den zwei Naturen des Gottmenschen finden. In der trinitarischen Taufformel (28, 19), die sonst vor Justin nirgends vorkommt, ist der Keim der Glaubensregel und des

*) Es sei erinnert an die Monotonie der Motive seiner Erzählung: fünfmalige Weisung durch ein Traumorakel und fünfmalige Erfüllung einer alten Weissagung im Verlaufe der Kindheitsgeschichte von Matth. 2! In betreff der letzten dieser Weissagungen: „Er wird Nazoräer heißen" (2, 23) ist zu bemerken, daß sie sich im alten Testament nicht findet, und daß das Wort Nazoräer weder von Nasiräer noch von Nazareth abzuleiten ist. Bekannt ist zwar, daß „Nazoräer" der älteste Name der Christen war und später ein Sektenname wurde; aber sein Ursprung ist dunkel. Es ist neuestens vermutet worden, daß es ursprünglich der Name einer vorchristlichen jüdischen Sekte gewesen und von dieser auf die Christen übergegangen sei.

„apostolischen Symbolums“ enthalten. Das nachdrücklich vorangestellte Thema der Bergpredigt ist: Christus, der von Gott stammende Gesetzgeber, verkündigt ein neues Gesetz, das als die Erfüllung des unvollkommenen jüdischen an dessen Stelle tritt, und fortan als die wahre Offenbarung des göttlichen Willens für alle Menschen zu gelten hat, von deren tätiger Befolgung das Heil eines jeden bedingt ist. Das entspricht genau der kirchlichen Anschauung des zweiten Jahrhunderts, nach der das Christentum als „das neue Gesetz“ und die Kirche als die von Christus gestiftete Anstalt zur Erziehung der Völker erscheint. Der Begriff der „Kirche“ als organisierter Gemeinschaft, der den älteren Evangelien noch ganz fremd ist, findet sich bei Matthäus schon zweimal (16, 18 und 18, 17) und beginnt auch sonst, z. B. in den Gleichnissen vom Unkraut und den Fischen, den ursprünglichen Gedanken des Reiches Gottes abzulösen. Auch die Anfänge einer kirchlich geregelten Bußzucht zeigen sich schon in 18, 15 ff. Ebenda werden die Apostel als die Organe des kirchlichen Handelns ausgerüstet mit der Vollmacht des „Bindens und Lösens“, d. h. des kirchlichen Gesetzgebens und Richtens. Dieselbe Vollmacht wird aber 16, 18 speziell dem Petrus übertragen, er wird gepriesen als der Grundstein, auf den Christus seine Kirche baue, und dem daher vor allen die Schlüssel des Himmelreiches übergeben werden. Dieser Ausspruch, dessen geschichtliche Unmöglichkeit im Munde Jesu in die Augen fällt, enthält schon den Keim zu dem „Primat des Petrus“ und zu den von der römischen Kirche daraus abgeleiteten Herrschaftsansprüchen. Wie weit liegt dies schon ab von

dem Gedanken des Paulus, daß Christus der einzige Grund sei, auf dem die Apostel als die Mitarbeiter Gottes ihr Werk aufbauen, jeder in seiner Art! (I. Kor. 3, 9ff.). Auch die kirchliche Moral mit ihrem zwischen Ideal und Wirklichkeit vermittelnden Opportunismus verrät sich schon deutlich im Matthäusevangelium. Fasten, Beten und Almosengeben werden als gottgefällige Leistungen geschätzt, die auf besondere göttliche Vergeltung rechnen dürfen (6, 1ff.); das asketische Leben in freiwilliger Armut und Ehelosigkeit wird als höhere „Vollkommenheit“ den dazu Fähigen angeraten (19, 21. 12); dagegen wird die Seligpreisung der Armen und Hungernden überhaupt umgebildet in die der geistlich Armen und der nach Gerechtigkeit Hungernden, die vier Wehe des Lukas gegen die Reichen (Luk. 6, 24ff.) werden unterdrückt und ersetzt durch neue Seligpreisungen der Barmherzigen, Herzensreinen und Friedfertigen; die lukanische Bezeichnung des Reichtums als des „ungerechten Mammon“ und die Forderung ihm zu entsagen werden ausgelassen, ebenso die Erzählungen vom Scherflein der Witwe und von der Abweisung des Richteramtes im Erbstreit (Luk. 12, 13ff.) — alles Zeichen des fortgeschrittenen kirchlichen Bewußtseins, dessen Kirchenpolitik den enthusiastischen Sozialismus der Urgemeinde unpassend fand und den Besitz weltlicher Mittel und das Richteramt in solchen Dingen nicht mehr verschmähte; in ersterem stimmt der kirchliche Evangelist mit den Grundsätzen des Paulus, dessen Theologie ihm sonst ganz fernliegt, wesentlich überein. Nehmen wir noch hinzu die merkliche Abkühlung der urchristlichen Erwartung der sichtbaren Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seines

Reiches auf Erden, an deren Stelle das schon ganz johanneisch lautende Schlußwort des Matthäusevangeliums die stete unsichtbare Gegenwart Christi in seiner Gemeinde gesetzt hat: so haben wir Zug um Zug das Bild des Glaubens und Lebens der Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

Hieraus erhellt von selbst, daß der Verfasser dieses Evangeliums nicht der Apostel Matthäus gewesen sein kann. Wer es war, wissen wir nicht; es ist wohl überhaupt nicht von einem Verfasser geschrieben, sondern verschiedene Hände, ja Generationen des Urchristentums haben an ihm gearbeitet, es ist mit der Kirche und aus ihr heraus gewachsen. Darum ist es auch bald das Lieblingsevangelium der Kirche geworden, der Katechismus des praktisch-kirchlichen Christentums. Aber an geschichtlichem Wert für unsere Kenntnis des Lebens und Wirkens Jesu steht es hinter den Evangelien des Markus und des Lukas weit zurück. Um so wichtiger aber ist es als ein Dokument der werdenden allgemeinen Kirche des zweiten Jahrhunderts, in der der Gegensatz der apostolischen Zeit, der Kampf zwischen dem nationalgesetzlichen Judenchristentum und dem gesetzesfreien universalistischen Heidenchristentum überwunden war. Ersteres hatte seine aggressive Rolle ohne Zweifel schon seit der Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Staates, womit es seinen nationalen Rückhalt verloren hatte, ausgespielt. Daher konnte der Redakteur des kirchlichen Evangeliums auch konservativ-gesetzliche Sprüche aus der ältesten Überlieferung aufnehmen, ohne fürchten zu müssen, dadurch judaistischen Parteibestrebungen in der Kirche Vorschub zu tun; stand doch zu seiner

Zeit der Grundsatz schon unerschütterlich fest, daß das alttestamentliche Gesetz nicht in seiner national-jüdischen Form (als Zeremonialgesetz), sondern nur nach seiner durch Christus geoffenbarten „Erfüllung" d. h. nach seinem menschlich-sittlichen Gehalt für die Christenheit bleibende Geltung habe. Eben in dem Glauben an die göttliche Offenbarung dieses „neuen Gesetzes" und an das vergeltende Weltgericht durch Christus bestand im wesentlichen das durch Matthäus repräsentierte kirchliche Christentum; es hatte die nächste Verwandtschaft mit dem hellenistischen Judentum der Diaspora*), stand aber auch der griechisch-römischen Popularphilosophie nicht fern, da ja diese beiden sich berührten in dem Streben nach einer allgemeinmenschlichen und reinmenschlichen, auf Reinheit und Güte der Gesinnung gehenden Moral, deren Sanktion man irgendwie in göttlicher Offenbarung suchte. Das Evangelium brachte nun eben diese gesuchte Sanktion in der Offenbarung des Gottessohnes Jesus Christus, der die wahre Erfüllung des alten Gesetzes nicht nur gelehrt, sondern auch in seinem Erdenleben durch sein persönliches Vorbild dargestellt habe und bei seinem Wiederkommen als Weltrichter die Vergeltung voll-

*) Die Moral des Matthäusevangeliums berührt sich aufs engste mit der des Jakobusbriefes und der Apostellehre, zweier Schriften von hellenistisch-judenchristlicher Herkunft. Es ist also nicht zu bestreiten, daß unter den Faktoren der werdenden allgemeinen Kirche das hellenistische (nicht das palästinensische!) Judentum bzw. Judenchristentum obenanzustellen ist, wie das die Schule Baurs immer behauptet hat und neuerdings von unbefangenen Geschichtsforschern, christlichen und jüdischen, immer allgemeiner anerkannt wird.

ziehen werde. Zurückgedrängt war in dieser von „Petrus“ d. h. Rom geleiteten Kirche des neuen Gesetzes der urchristliche Enthusiasmus mit seinen Träumen vom irdischen Messiasreich, zurückgedrängt aber auch (bis auf die wenigen aus Markus stammenden Spuren Matth. 20, 28. 26, 28) die Mystik der paulinischen Erlösungs- und Gnadenlehre. Doch diese konnte der allgemeinen Kirche nicht für immer verloren gehen, entsprach sie doch ebensosehr dem mystischen Zuge der damaligen orientalisch-hellenistischen Religiosität, wie das „neue Gesetz“ dem rational ethischen Zug der damaligen hellenistischen Bildung. Und jene paulinisch-mystische Richtung erhielt nun im Laufe des zweiten Jahrhunderts eine neue und bald zur gefährlichen Einseitigkeit sich steigernde Verstärkung durch

die gnostische Bewegung.

Der Gnostizismus war ursprünglich weder aus dem Christentum noch aus der griechischen Philosophie hervorgegangen, sondern er war eine aus der heidnisch-jüdischen Religionsmischung des Orients entsprungene religiöse Bewegung. Sein Grundmotiv war nicht sowohl das Verlangen nach Welterkenntnis, nach Wissen um des Wissens willen, als vielmehr das praktisch religiöse Verlangen nach Rettung der Seele vor den Todesmächten, nach Verbürgung eines seligen Lebens im Jenseits; auf diesen einen Zweck bezog sich zuletzt alle gnostische Spekulation und Kultusmystik. Um die Möglichkeit eines künftigen Lebens der Seele zu begründen, wurde ihr eine Verwandtschaft mit dem

göttlichen Leben zugeschrieben, sei es, daß sie von der oberen Welt auf die Erde herabgekommen, oder daß ihr wenigstens ein Keim oder Lebensfunke vom göttlichen Wesen eingepflanzt sei. Daher fühlt sich die Seele in der irdischen Welt wie in einer Gefangenschaft oder in der Fremde, fern von ihrer höheren Heimat, fühlt ihren Körper als hemmenden Ballast, als Fessel, von der sie erlöst zu sein wünscht. Aber die Erlösung zu seligem Leben ist durch den Tod des Leibes noch keineswegs gesichert, vielmehr drohen der vom Leibe geschiedenen Seele erst recht die schlimmsten Gefahren von den feindlichen Geistermächten, die sie verschlingen oder in den höllischen Abgrund stürzen wollen. Vor diesen Gefahren die Seele auf ihrer Himmelsreise zu bewahren, dazu eben sollten die Geheimlehren der Wissenden und die Geheimdienste der Geweihten dienen. Daher griff man zurück auf uralte Mythen von göttlichen und halbgöttlichen Wesen, die in das Totenreich hinabgestiegen und alle Schrecken der Hölle gekostet, aber durch eigene Kraft oder göttliche Hilfe Sieger über den Tod geblieben und glücklich zur oberen Welt zurückgekehrt seien. An diese alten Mythen knüpften die Jenseits-Spekulationen der Mysterien an, indem sie den Aufstieg des mythischen Todesüberwinders zum Vorbild und zur Bürgschaft des Sieges machten für alle die, denen die Geheimnisse des Jenseits geoffenbart worden und die sich durch die heiligen Weihen mit dem Herrn des Lebens, dem „Heilsgott", in eine über den Tod des Leibes hinaus wirksame Verbindung setzen. Die Mysterien des Mithras, Sabazios, Attis, der Isis und Demeter zielten alle darauf hin, ihren Geweihten

einen Anteil an dem Leben ihrer Gottheit zu vermitteln, kraft dessen sie sich als „wiedergeboren für ewig“, d. h. eines glücklichen Lebens im Jenseits vergewissert fühlten. War sonach die Gnosis von Anfang an ein Glaube an jenseitige Erlösung auf Grund von mythischen Traditionen und mystischen Bräuchen, so berührte sie sich mit der paulinischen Erlösungslehre so nahe, daß eine gegenseitige Beeinflussung nicht ausbleiben konnte. Hier fand man ja ebenfalls einen vom Himmel gekommenen Erlöser und Gottessohn, der aber nicht im Dunkel einer mythischen Urzeit, sondern im Lichte der kaum verflossenen Geschichte das versöhnende Todesopfer vollbracht, durch seine Auferstehung den Tod und Hades überwunden hatte, und zum Himmel zurückgekehrt der Herr und Heiland der Lebenden und Toten geworden war. Es war natürlich, daß die Gnosis des Orients sich dieser christlichen Erlösergestalt bald zu bemächtigen und auf sie alles das zu übertragen begann, was sie bisher von ihren mythischen Heilsgöttern ausgesagt hatte. So wurde aus dem Messias Jesus der Urgemeinde und aus dem himmlischen Menschen und Gottessohn des Paulus bei den Gnostikern zuerst ein volles Gottwesen, der Gegenstand überschwenglicher Spekulationen und der Mittelpunkt mystischer Bräuche. Diese Verchristlichung der ursprünglich heidnisch-jüdischen Gnosis konnte nun aber nicht ohne Rückwirkung auf den Glauben der Christengemeinden bleiben. Denn wie hätten sie in der Verehrung Christi hinter den Gnostikern zurückbleiben können? Hatten diese Jesus zur Erscheinung eines Gottwesens gemacht, so blieb auch der Kirche nichts anderes übrig, als ihnen auf diesem Wege der

Apotheose ihres Herrn zu folgen, nur aber mit dem Unterschied, daß sie neben der Gottheit auch die wahre Menschheit des Erlösers festhalten wollte, während die Gnostiker diese für einen bloßen Schein erklärten. Die paradoxe Tatsache, daß der Streit der kirchlichen Lehrer mit den gnostischen Häretikern nicht die Frage der Gottheit Christi betraf — darüber waren beide einig —, sondern die seiner wahren Menschheit, findet also ihre Erklärung darin, daß die Lehre von der Gottheit des Erlösergeistes bei den Gnostikern eine ursprünglich schon feststehende Voraussetzung war, die erst nachträglich mit dem Jesus der evangelischen Überlieferung in eine solche künstliche Verbindung gebracht wurde, daß die menschliche Realität Jesu darüber verloren ging, oder doch problematisch wurde. Daß aber diese nicht dürfe verloren gehen, erkannten die kirchlichen Lehrer mit gesundem Verstande; da sie aber doch auch die gnostische Voraussetzung von der Gottheit des Erlösers sich angeeignet hatten, so sahen sie sich vor die schwierige Frage gestellt, wie Gottheit und Menschheit in der einen Person Christi zusammen bestehen sollten?

Daß den Gnostikern an der Menschheit Christi nichts gelegen war, hing übrigens zusammen mit ihrer allgemeinen Verachtung der sinnlichen Welt, die sie als den ausschließlichen Gegensatz zur geistigen und als die Quelle alles Übels betrachteten. Diese auf Platon zurückgehende Lehre vom Gegensatz der beiden Welten, der unteren sichtbaren und der oberen unsichtbaren, hatte sich bei den Juden unter Mitwirkung persischer Einflüsse verschärft zu dem in den Apokalypsen herrschenden Gegensatze der jetzigen, vom

Satan beherrschten und der künftigen, unter Gottes Herrschaft stehenden Welt. So war von seiten der Religion wie der Philosophie eine dualistische Weltanschauung ausgebildet worden, die sich mit dem alttestamentlichen Monotheismus nicht leicht vereinigen ließ; der Gedanke, daß die beiden entgegengesetzten Daseinsweisen auch verschiedenen Ursprung haben müssen, lag so nahe, daß es nicht zu verwundern ist, wenn manche Juden in der orientalischen Diaspora diese Konsequenz wirklich zogen und die Erschaffung der materiellen Welt einem anderen Urheber als dem höchsten, rein geistigen Gott zuschrieben. Babylonische Mythologie, jüdische Theologie und griechische Philosophie boten dann die mancherlei Elemente, aus deren Kombination die phantastischen Spekulationen der Gnostiker über die Geister und Götter und ihr Verhältnis zur Urgottheit, zur Welt und zum Menschen hervorgingen. Die Kirche hat mit sicherem Takte in diesen gnostischen Spekulationen nicht bloß harmlose Phantasiespiele, sondern eine ernste Gefahr für den Monotheismus, diese Grundlage des biblischen Christentums, erkannt und die Einheit des Schöpfergottes mit dem evangelischen Gott und Vater Jesu Christi als kardinalen Glaubenssatz aufgestellt. Andererseits konnte aber die Kirche doch auch nicht umhin, nachdem sie einmal die Gottheit des Erlösers von den Gnostikern angenommen hatte, ihnen auch darin zu folgen, daß dem Vater-Gott der Sohn und der Geist als weitere göttliche Personen zur Seite gestellt wurden, woraus sich die kirchliche „Dreieinigkeit" als das vereinfachte Seitenstück zur gnostischen Lehre von der „Fülle der Gottheit" ergab.

Eine ähnliche vermittelnde Stellung hat die Kirche auch eingenommen gegenüber dem (mit dem Dualismus zusammenhängenden) Spiritualismus der gnostischen Moral und Lehre von den letzten Dingen. Zwar waren die kirchlichen Lehrer insofern in einer schwierigen Lage, als alle Christen im Grunde jene dualistisch-spiritualistische Denkweise teilten; die erbaulichen Romane der Gnostiker übten eben darum, weil sie in Weltverachtung und Askese das äußerste Ideal darstellten, auch auf die kirchlichen Christen ihren hohen Reiz. Gleichwohl waren die kirchlichen Lehrer besonnen genug, um wenigstens die extremen Konsequenzen jener Denkweise abzuwehren. So hoch sie die Askese überhaupt und die geschlechtliche Enthaltsamkeit insbesondere schätzten, so mißbilligten sie doch die bei vielen Gnostikern übliche Verwerfung des ehelichen Lebens und hielten an der Lehre des Paulus fest, daß die Ehe im allgemeinen den Christen erlaubt und rätlich, die Ehelosigkeit aber ein Vorzug einzelner besonders Begnadigter sei. Und während die gnostische Verachtung des Leiblichen sich auch in der Leugnung der leiblichen Auferstehung äußerte, an deren Stelle die geistliche Auferstehung in der Erkenntnis der Wahrheit gesetzt wurde, so wollte die Kirche bei aller Geringschätzung des irdischen Leibeslebens doch die Hoffnung auf künftige Auferstehung der Leiber sich so wenig nehmen lassen wie den Glauben an die leibliche Auferstehung Christi; ja der leidenschaftliche Widerspruch gegen den Spiritualismus der Gnostiker trieb die Mehrzahl der kirchlichen Lehrer sogar zu dem gegenteiligen materialistischen Extrem, daß sie (im Gegensatz zu Paulus' Wort I. Kor. 15, 50)

die Auferstehung des „Fleisches“ zu einem Glaubenssatz erhoben. Andererseits hat doch die Kirche gerade in der Lehre von den letzten Dingen von dem gnostischen Idealismus soviel gelernt, daß sie sich der kindlichen Träume eines irdischen Messiasreiches mit üppiger sinnlicher Glückseligkeit entschlug und das „ewige Leben“ als die schon gegenwärtig im Glauben begonnene geistliche Erlösung von den Banden der Welt und des Todes als die Hauptsache voranstellte, woraus sich die künftige Seligkeit als die Vollendung des hier schon begonnenen wahren Lebens ergeben werde. Freilich blieben daneben die jüdisch-apokalyptischen Hoffnungen der Urgemeinde doch immer noch teilweise in Geltung; hierin wie sonst ließ man die widersprechenden Gedankenreihen ruhig nebeneinander bestehen, um den verschiedenen Richtungen und Bedürfnissen innerhalb der Kirche gerecht zu werden.

Ein weiterer Streitpunkt, in dem die Kirche ebenfalls eine vermittelnde Stellung zwischen der Gnosis und dem Gemeindeglauben einnahm, betrifft die Beurteilung des alten Testaments. Da die Gnosis als jüdisch-heidnische Religionsmischung begonnen hat, so versteht es sich von selbst, daß sie von Anfang an eine mehr oder weniger radikale Kritik am alten Testament geübt, insbesondere das Ritualgesetz als eine Anordnung der untergeordneten Geistermächte verworfen hat. Hierin vorzüglich berührte sie sich mit dem paulinischen Heidenchristentum. Während das gesetzestreue Judenchristentum am paulinischen Antinomismus so schweren Anstoß nahm, daß es den Paulus geradezu mit dem Magier Simon, dem angeblichen Be-

gründer der gnostischen Ketzerei, in eins zusammenwarf, fühlten sich dagegen die meisten Gnostiker von der gesetzesfreien Erlösungsreligion des Heidenapostels sympathisch angezogen. Aber wie sie dessen Christuslehre mit heidnischer Mythologie verquickten, so überspannten sie auch seinen Antinomismus bis zu völliger Entwertung des alten Testaments. Das konnte die Kirche nicht gutheißen, da sie im alten Testament eine göttliche Offenbarung und die Grundlage ihres eigenen Glaubens anerkannte, wie das ja auch Paulus immer getan hatte. Andererseits war ihr aber doch durch die Gnosis das Bewußtsein vom Unterschied der mosaischen und der christlichen Religion so geschärft worden, daß sie nicht mehr daran denken konnte, das alte Testament in allen seinen Teilen ohne weiteres als maßgebende Autorität anzuerkennen. Die Kirche wählte daher den vermittelnden Ausweg, daß sie im alten Testament eine vom vorirdischen Christusgeist ausgegangene vorbereitende Offenbarung erblickte, die vom Standpunkt der evangelischen Erfüllung aus zu beurteilen und zu verwerten sei; was zu diesem paßte, das blieb als geoffenbarte Wahrheit in Geltung, das Übrige wurde teils einfach fallen gelassen, teils durch allegorische Deutung dem christlichen Verständnis und Gebrauch angepaßt.

So hat die Kirche die Gnosis zwar überall soweit bekämpft, als dieselbe den auf der evangelischen Überlieferung beruhenden Gemeindeglauben zu zersprengen drohte; aber sie hat zugleich von der Gnosis sich soviel angeeignet, daß ihr Bewußtsein von der Neuheit und unbedingten Erhabenheit der christlichen gegenüber aller früheren Religion vertieft und geklärt,

ihr Gesichtskreis erweitert, ihre Fähigkeit zur Überwindung der heidnischen Welt und Kultur verstärkt wurde. Es wäre also unrichtig, wollte man die Gnosis nur als ein dem Wesen des Christentums feindliches und verderbliches Element beurteilen; sie war vielmehr das wirksamste Ferment der Entwicklung des Christentums, wodurch erst die Entfaltung des neuen Prinzips zu einer umfassenden, an Gedanken und Motiven der mannigfachsten Art reichen Weltanschauung herbeigeführt und damit seine Ausgestaltung zur Weltkirche ermöglicht wurde. Daß aber die Vermittlung so verschiedenartiger Elemente, wie der urchristliche Messiasglaube, der Paulinismus, die orientalisch-gnostische Mischreligion und die hellenistische Popularphilosophie es waren, nicht mit einem Male gelingen, das Alte und das Neue, das Jüdische, Orientalische und Hellenische nicht sofort ohne Rest und Widersprüche zur harmonischen Einheit verschmolzen werden konnte, das versteht sich von selbst. Verschiedene Richtungen gingen innerhalb der Kirche nebeneinander her, insbesondere hielten die spekulativ-mystische Erlösungsreligion und die praktisch-kirchliche Gesetzesreligion immer einander ergänzend das Gleichgewicht, erstere im Osten überwiegend und letztere im Westen. Die erstere Richtung hat sich im Evangelium Johannis ein klassisches Denkmal gesetzt, die letztere hat in der bischöflichen Verfassung, der Glaubensregel und dem Kanon die Formen der kirchlichen Autorität festgelegt. Mit einem Überblick über diese beiden für die theologische und kirchliche Befestigung des Christentums maßgebenden Leistungen des 2. Jahrhunderts werden wir unsere Aufgabe erfüllt haben.

Das Evangelium nach Johannes

ist eine theologische Lehrschrift in Form einer evangelischen Geschichte, die zum Zweck hat, in den Lesern den Glauben zu bewirken an die einzigartige Gottessohnschaft Jesu (20, 30). Um seinen Lesern den richtigen Schlüssel zum Verständnis seiner Geschichtsdarstellung zu geben, geht der Verfasser zwar auch, wie Lukas und Matthäus, von einer Vorgeschichte des Lebens Jesu aus, aber nicht, wie sie, von einer Erzählung der wunderbaren Erzeugung seines irdischen Lebens, sondern er geht weiter zurück auf die uranfängliche überirdische Daseinsweise Christi als eines göttlichen Wesens in der Gemeinschaft mit Gott seinem Vater. Er geht aus von dem Satz: „Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und ein Gott war der Logos"; er beschreibt dann zunächst sein allgemeines Verhältnis zur Welt: daß er von Anfang Mittler der Weltschöpfung, Leben und Licht der Menschen gewesen, von der Finsternis der Welt aber nicht begriffen worden sei; dann aber läßt er dieses ewige göttliche Wesen in die geschichtliche Erscheinung hereintreten: „Der Logos ward Fleisch" d. h. erschien als menschliche Person, nämlich in Jesus, der eben darum, weil er die menschliche Erscheinung des ewigen göttlichen Logos war, der „einziggeborene Sohn Gottes" heißt.

Von dieser göttlichen Wesenheit und vorirdischen Existenz Jesu hatte die ältere Evangelientradition noch nichts gewußt. Paulus hatte zwar schon die himm-

lische Herkunft Christi gelehrt, aber indem er ihn als den „himmlischen Menschen“ und „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ bezeichnete, stellte er ihn noch auf die Seite der Menschen Gott gegenüber. Wie kam nun der vierte Evangelist zu seiner Apotheose Christi unter dem Namen „Logos“ und „einziggeborener Sohn“? Selbstverständlich nicht durch geschichtliche Überlieferung von dahin zielenden Aussagen Jesu, die ja eben in den älteren Quellen noch nicht zu finden sind; aber auch nicht durch bloße Reflexion auf den Eindruck, den die geschichtliche Person Jesu auf ihn gemacht habe — diesen Eindruck gibt ja ein Markus und Lukas unvergleichlich richtiger zu erkennen, als das der geschichtlichen Erinnerung am fernsten stehende johanneische Christusbild. Die Erklärung ist vielmehr einfach darin zu finden, daß der vierte Evangelist unter dem Einfluß der in seiner Zeit und Umgebung herrschenden hellenistisch-gnostischen Gedankenbilder stand, die er mit der älteren evangelischen Überlieferung zu verknüpfen suchte. Erinnern wir uns, daß der alexandrinische Religionsphilosoph Philon (S. 39) die Kluft zwischen Gott und Welt ausgefüllt hatte durch die göttlichen Kräfte, an deren Spitze er den Logos als den erstgeborenen Sohn Gottes und zweiten Gott stellte; er verstand darunter teils die göttliche „Vernunft“, teils deren Offenbarung in dem personifizierten „Wort“, dem Offenbarungsmittler oder Boten Gottes. Ganz ähnlich hatten auch manche Stoiker die göttliche Vernunft, die sie als das metaphysische Prinzip der Weltbildung und -regierung dachten, personifiziert in dem Gottesboten Hermes, diesem Mittler des Offenbarungswortes der Gottheit; auch in der persischen Religion waren

die göttlichen Kräfte als engelartige Wesen zwischen den obersten Gott Ahuramazda und die Welt in die Mitte gestellt, und an ihrer Spitze stand der personifizierte „Gute Gedanke“ (Vohumano) als oberster Bote Gottes; eine ähnliche Bedeutung als Offenbarungsmittler hatte in der babylonischen Religion Nabu, der Sohn des Marduk, und in der ägyptischen Thot, der Sohn des Ra. Es erhellt daraus, daß die Vorstellung von einem persönlichen Offenbarungswort oder Mittler zwischen der Gottheit und ihren Verehrern ein Gemeingut der ganzen vorderasiatischen und hellenistischen Religion und Spekulation jener Zeit gewesen ist. Von hier stammte der philonische Logos, diese mythische Personifikation eines metaphysischen göttlichen Prinzips; von hier aber auch die „Aeonen“ oder Geisterwesen der jüdischen und christlichen Gnostiker, der Ophiten, des Basilides, Valentinus, Kerinthos. Zu diesen göttlichen Mittelwesen der gnostischen Spekulation gehörten auch der „Einziggeborene“ (Monogenes*) und der Logos, beide unterschieden als Vater und Sohn, aber beide untergeordnet der Urgottheit, aus der sie, als Emanationen aus ihrer Fülle (Pleroma), hervorgegangen seien. Also nicht bloß der allgemeine Gedanke von mittlerischen göttlichen Wesen, sondern auch die speziellen Bezeichnungen: einziggeborener Sohn und Logos waren in der Spekulation jener Zeit schon gegeben und konnten also vom kirchlichen Evangelisten als bekannte Begriffe vorausgesetzt werden, die er, ohne eine nähere Erklärung derselben nötig zu finden, zu Voraussetzungen

*) Dieser Begriff geht auf Platon zurück, der die Welt als den einziggeborenen Sohn des Vaters des Alls bezeichnet hat (vgl. oben, S. 24).

seiner Christuslehre machen konnte. Worin bestand nun aber das eigentümlich Neue, wodurch der christliche Evangelist sich von jenen Vorgängern unterschied? Zunächst darin, daß er die vielen Mittelwesen der gnostischen Spekulation reduzierte auf die einzige Mittlergestalt des Logos, der vom einziggeborenen Sohn nicht mehr verschieden, sondern mit ihm ein und dasselbe Wesen ist. Sodann darin, daß er dieses ewige göttliche Wesen durch die Fleischwerdung zum geschichtlichen Heiland Jesus Christus werden ließ, dem Subjekt der evangelischen Geschichte.

Von einer Menschwerdung des Logos hatte Philon noch nichts gewußt; sie hatte keinen Raum in seiner schroff dualistischen Weltanschauung. Die christlichen Gnostiker hatten das göttliche Mittelwesen zwar in eine nähere Beziehung zur evangelischen Geschichte gesetzt, doch ohne an eine eigentliche Menschwerdung zu denken; die einen hielten seine Erscheinung in Jesu für einen bloßen Schein, hoben also die Wirklichkeit der evangelischen Geschichte ganz auf; die andern ließen das göttliche Wesen mit dem Menschen Jesus nur in eine äußerliche und zeitweise Verbindung treten; so wie so fiel das Schwergewicht auf das Göttliche, das so wenig in das Menschliche einging, daß der geschichtliche Jesus alle Bedeutung für den Glauben der Gemeinde zu verlieren schien. Die schwere Gefahr, die hierin für den Glauben der Kirche lag, hatten die kirchlichen Lehrer von Anfang an erkannt; mit größtem Nachdruck drangen die Bischöfe von Antiochien und Smyrna, Ignazius und Polykarp, darauf, daß der Sohn Gottes im Fleische gekommen sei, wirklich geboren worden, gelitten habe und gestorben sei, daß Gott sich in Jesu menschlich

offenbarte, und wie sonst ihre Formeln lauteten. Mit diesen Formeln war die Aufgabe zwar gestellt, aber noch nicht gelöst: die beiden in der damaligen Christenheit neben einander bestehenden Auffassungen der Person des Erlösers, die idealistisch-gnostische, die von oben, dem göttlichen Wesen, ausging, und die realistisch-geschichtliche, die vom Menschen der evangelischen Überlieferung ausging, zur inneren Einheit der Glaubensanschauung vom Gott-Menschen zusammenzufassen. Eben dieses war nun die Aufgabe, die der Verfasser des vierten Evangeliums zu lösen suchte. Er wollte die Behauptung der kirchlichen Lehrer, daß Gott sich in Jesu menschlich geoffenbart habe, dadurch begründen, daß er die These von der Fleischwerdung des göttlichen Logos in Jesus zum Thema einer Geschichtsdarstellung machte, die im einzelnen zeigen sollte, daß in dem Jesus der evangelischen Geschichte die Herrlichkeit des einziggeborenen Gottessohnes und göttlichen Logos wirklich gewohnt habe und Gegenstand der frommen Anschauung und tatsächlichen Erfahrung seitens der gläubigen Gemeinde geworden sei. Er wollte also zwar allen Ernstes Geschichte erzählen und nicht, wie die Gnostiker, abstrakte Theorien und phantastische Mythen über das Geisterreich vortragen; aber freilich stand seine Geschichtserzählung durchaus im Dienst seiner vorangestellten theologischen These von der Fleischwerdung des Logos in Jesus. Was hierzu paßte, das nahm er aus dem bunten Stoff der geschriebenen und ungeschriebenen, kirchlichen und apokryphen Tradition auf und verarbeitete es in einer für seinen Zweck brauchbaren Weise. Diese religiös-erbauliche Erzählungsweise war in der jüdi-

schen Haggada (Legende) längst üblich; das, was uns an ihr so befremdlich erscheint, die souveräne Freiheit und Gleichgültigkeit gegen den wirklichen Tatbestand, war das selbstverständliche für ein Zeitalter, in dem der Wirklichkeitssinn ebenso gering, wie die Begeisterung des Glaubens und der Spekulation groß war. Schon in den älteren Evangelien hatte zwar die Idealisierung der Geschichte im apologetischen Interesse des Glaubens an die Messianität Jesu begonnen, doch nur so weit, daß der geschichtliche Hintergrund dort noch erkennbar bleibt; im vierten Evangelium aber ist die Geschichte der theologischen Voraussetzung von der Menschwerdung des göttlichen Logos in Jesus so völlig untergeordnet, daß sie zum reinen Lehrgedicht wird, das den Boden der Wirklichkeit so kühn überfliegt, daß daraus kein geschichtliches Lebensbild Jesu entnommen werden kann.

Nur einige der auffallendsten Abweichungen und Eigentümlichkeiten des vierten Evangeliums mögen hier hervorgehoben werden. Der Ort der Wirksamkeit Jesu ist nach der älteren Überlieferung Galiläa und erst in den letzten Tagen vor seinem Tod Jerusalem, beim vierten Evangelium dagegen meistens Judäa und Jerusalem, während in Galiläa nur wenige Episoden des ersten Teiles spielen. Die Zeit der Wirksamkeit ist dort höchstens ein Jahr, hier dagegen, wo von drei Passahfesten die Rede ist, zwei bis drei Jahre. Auch im einzelnen ist die Zeitangabe oft abweichend: die Tempelreinigung ist vom Ende in den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit zurückverlegt, womit sie ihre entscheidende Bedeutung für den geschichtlichen Ausgang verloren hat; die Salbung in Bethanien findet nicht

zwei, sondern sechs Tage vor Ostern statt, das Abschiedsmahl und der Todestag ist je um einen Tag zurückverlegt, so daß Jesus bei Johannes an dem Tage stirbt, an dem er nach den anderen Evangelien das Passahmahl mit den Jüngern aß. — Die Erzählungen sind bei Johannes mit bestimmter Absicht ausgewählt. Die Wunder sind auf die heilige Siebenzahl beschränkt, darunter fehlen gerade die Heilungen von Besessenen ganz, dafür aber sind vier neue Wunder erzählt, die alle Wunder der älteren Tradition übertrumpfen und sich auf den ersten Blick als allegorische Einkleidungen idealer Motive erkennen lassen. Das Wunder der Wasserverwandlung bei der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1—12) versinnbildlicht den Gedanken, daß Christus an die Stelle des kraft- und geschmacklosen Zeremonienwesens des Judentums (des Wassers der Reinigungskrüge) den Freuden- und Kraftgeist des Evangeliums (Wein) gesetzt und damit alle Not durch die Fülle der Gnade gestillt habe, entsprechend dem, was schon Philon vom Logos ausgesagt hatte, daß er als der himmlische Speisemeister Wein statt Wassers spende und die Seele mit göttlicher Trunkenheit berausche. Die Heilung des 38jährigen Kranken am Teich Bethesda (5, 1—18) versinnbildlicht den Gedanken, daß die wahre Gnadenstätte, die das kranke Judenvolk vergeblich in der Religion des Gesetzes und Tempeldienstes gesucht hatte, in dem Heilandsworte Christi zu finden sei. Die Heilung des Blindgeborenen (Kap. 9) veranschaulicht die Wahrheit, daß die Erscheinung des göttlichen Lichtes in Christus die doppelte Wirkung übe: die einen erleuchtend, daß sie von ihrer natürlichen Blindheit genesen und sehend werden, die anderen aber,

die in ihrer Scheinweisheit zu sehen behaupten, dem Gericht der verstockten Verblendung anheimgebend. Endlich das Hauptwunder von der Auferweckung des Lazarus veranschaulicht die mit der vorigen parallele Doppelwahrheit, daß Christus als die Verkörperung des göttlichen Lebens für die Gläubigen Quelle und Bürge eines höheren Lebens ist, das von keinem Tode mehr berührt wird (11, 25f.), während die Juden auch durch das größte Wunder in ihrem Unglauben nur verstockt und zu tödlichem Hasse gereizt werden; letzteres die Bestätigung des Wortes, das Lukas im Gleichnis vom armen Lazarus dem Vater Abraham in den Mund gelegt hatte, daß die ungläubigen Brüder des reichen Mannes (die Juden), wenn sie auf Moses und die Propheten nicht hören, auch nicht glauben würden, wenn einer von den Toten auferstünde (Luk. 16, 27). Aus diesem Lukasgleichnis, wo die Auferweckung des Lazarus zwar gewünscht, aber nicht gewährt wird, und aus der Erzählung von Maria und Martha bei Lukas sind die Motive entnommen, aus denen der vierte Evangelist seine der älteren Tradition völlig unbekannte Wundergeschichte von der Auferweckung des Lazarus mit sinniger Kunst komponiert hat. Ähnlich sind auch andere dem Johannes eigentümliche Erzählungen lediglich als allegorische Dichtungen ohne jeden geschichtlichen Grund zu beurteilen. Die samaritische Frau, mit der unser Evangelist Jesum das bedeutende Gespräch Kap. 4 führen läßt, ist die allegorische Repräsentantin der aus Heidentum und Judentum gemischten samaritischen Religion; die fünf Männer, die sie hatte, sind eine Allegorie des früher in Samarien herrschenden heidnischen Kultus von fünf Lokalgottheiten und

der jetzige illegitime Mann ist Allegorie ihrer jetzigen — nach jüdischer Meinung — illegitimen Verehrung des alttestamentlichen Gottes. Die halbheidnische samaritische Religion vertritt aber weiterhin bei Johannes, wie ähnlich schon bei Lukas, zugleich das eigentliche Heidentum; daher schließt die Frage nach dem richtigen Ort der Gottesverehrung die nach dem Vorzug der heidnischen oder jüdischen Religion ein und gibt Jesu Gelegenheit zu dem Wort, daß an die Stelle beider treten werde und schon getreten sei die Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit — ein Wort, das von Matth. 5, 17ff. und 10, 5f. ebensoweit abliegt, als es sich nahe berührt mit dem paulinischen Wort vom Herrn, der der Geist ist, und in dem Jude und Grieche eins sind. Ebendort läßt dann auch der Evangelist Jesum die großen Erfolge der Heidenmission voraus andeuten, und in 12, 20 läßt er einige Griechen als Repräsentanten der heilsbegierigen Heiden auftreten — eine ähnliche Antezipation der Heidenmission, wie wir sie bei Lukas in der Erzählung von der Sendung der siebenzig Jünger gefunden haben (S. 204). — Zahlreich sind ferner die johanneischen Abweichungen in der Leidensgeschichte. Es fehlt die Abendmahlseinsetzung beim letzten Mahl und wird ersetzt durch die Fußwaschung, in der das Lukassche Bildwort von dem seine Knechte bedienenden Herrn (Luk. 22, 27) zur Bildhandlung verwandelt ist. Es fehlt der Seelenkampf in Gethsemane; dieser Ausdruck menschlicher Schwäche paßt nicht mehr zu dem Logos-Christus und wird daher ersetzt durch das Zeichen göttlicher Erhabenheit: auf das Wort Jesu stürzt die Kohorte der Feinde zu Boden. Es fehlt das Messiasbekenntnis Jesu vor dem

Hohepriester Kaiphas und wird ersetzt durch das vor dem heidnischen Richter abgelegte Bekenntnis zum Königtum der Wahrheit. Die alte Überlieferung, daß auf dem Wege zur Kreuzigung das Kreuz Jesu von Simon von Kyrene getragen worden sei, wird unterdrückt, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die gnostische Fabel, die diesen Kreuzträger an der Stelle Jesu gekreuzigt werden ließ. Beim Kreuze Jesu war nach der einstimmigen älteren Überlieferung keiner der Jünger anwesend, sondern nur einige Jüngerinnen, zu denen die Mutter Jesu nicht gehörte, sahen von ferne zu; der vierte Evangelist dagegen läßt am Kreuze die Mutter Jesu nebst zwei anderen Marien und den Lieblingsjünger, worunter Johannes gemeint ist, zugegen sein; diesem, so erzählt er, habe der sterbende Jesus die Sorge für seine Mutter als Vermächtnis übertragen. Auch dies ist reine Allegorie: die Mutter Jesu vertritt hier, wie schon in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana, die christliche Gemeinde, und der Lieblingsjünger ist der ideale Apostel im Sinn des vierten Evangelisten; er wird hier als der wahre geistliche Bruder des Herrn und das rechte leitende Haupt der Gemeinde erklärt, wahrscheinlich im Gegensatz zu dem leiblichen Bruder Jesu, Jakobus, dem Haupt der jerusalemischen Urgemeinde, in welchem unser Evangelist nicht den wahren Geistesverwandten Jesu anerkennen mochte. Dogmatische Allegorie ist ferner der dem vierten Evangelium eigentümliche Bericht, daß dem Leichnam Jesu die Beine nicht zerbrochen, sondern seine Seite durch einen Lanzenstich durchstochen worden sei, und aus der Öffnung sei Blut und Wasser geflossen, was durch den wahrhaftigen Augenzeugen (also eben den Lieblings-

jünger Johannes) bezeugt werde. Diesen Lanzenstich hat der Evangelist nicht aus der Überlieferung, die davon nichts wußte, sondern aus dem Bildwort des Propheten Sacharja: „Sie werden sehen auf den, welchen sie durchstochen haben“, was schon der Apokalyptiker Johannes (1, 7) auf Christus bezogen hatte, der Evangelist aber aus einem Bildwort in eine Tatsache verwandelte, die ihm in mehrfacher Hinsicht wichtig erschien: zunächst als sinnenfällige Konstatierung des wahren Todes Jesu, den die Gnostiker leugneten, und dann als Sinnbild des Gedankens, daß aus dem Tode Christi die mystischen Heilskräfte der christlichen Mysterien Taufe (Wasser) und Abendmahl (Blut) ausströmen. — Eigentümlich ist endlich die johanneische Ostergeschichte. Während bei Lukas nur Petrus auf die Kunde der Frauen zum Grabe eilt (bei Markus und Matthäus keiner der Jünger), läßt der vierte Evangelist den Lieblingsjünger mit Petrus zusammengehen, und zwar so, daß er diesem schon auf dem Wege zum Grabe und dann wieder im ahnenden Glauben an die Auferstehung Jesu den Vorrang abgewinnt — eine durchsichtige Allegorie des Gedankens, daß dem geistigen johanneischen Christentum der Vorrang gebühre vor dem durch Petrus repräsentierten Christentum der älteren Gemeindeüberlieferung. Diese Rivalität der beiden Apostel, als der typischen Repräsentanten zweier Glaubensformen, zieht sich durch das ganze vierte Evangelium hindurch und kommt im Nachtragskapitel 21 noch einmal zu bezeichnendem Ausdruck: der praktische Petrus soll zwar das Hirtenamt über die Gemeinde üben, aber auch das Martyrium erleiden, der Lieblingsjünger aber soll so lange bleiben, bis Christus kommt.

So stark die Eigentümlichkeit des vierten Evangeliums in seinen Erzählungen hervortritt, so ist sie doch noch auffallender in seinen Reden. Die Reden der älteren Überlieferung enthielten volkstümliche Sprüche und Gleichnisse über das Gottesreich und über die wahre Gerechtigkeit, die gottgefällige Gesinnung und Handlungsweise der Menschen in verschiedenen Lebensbeziehungen; durch natürliche Anlässe motiviert, sind diese Sprüche dem Bedürfnis und Verständnis der Hörer trefflich angemessen und machen den Eindruck der Lebenswahrheit. Dagegen die johanneischen Reden bewegen sich durchweg in hohen Regionen theologischer Dialektik und Apologetik, die weit hinausgehen über das Verständnis der Hörer; das ganze Evangelium enthält kein einziges Gleichnis von der alten bekannten Art, sondern dafür Allegorien von der vorhin besprochenen Art oder Metaphern, die als Themen längerer Erörterung aufgestellt werden, wie die: Christus ist das Licht, das Leben, der wahre Weinstock, der gute Hirte, die rechte Türe. Der Inhalt der johanneischen Reden ist immer die Person Christi selbst, seine Herkunft vom Himmel, sein einzigartiges Verhältnis zu Gott, seine Aufgabe in der Welt, seine Aufnahme bei der gläubigen Jüngergemeinde und seine Verwerfung seitens der ungläubigen Welt. An die Stelle der apokalyptischen Parusie-Erwartung tritt hier teils das Kommen Christi im Geiste, der als sein anderes Ich sein Werk in der Gemeinde fortführt, teils die Verheißung der mancherlei Wohnungen in des Vaters Hause, wo Christus nach seinem Hingang den Seinigen eine Stätte bereitet; also die religiöse Mystik und die jenseitige Unsterblichkeit ersetzen hier die urchristliche

Hoffnung auf das Kommen des irdischen Messiasreiches. Dabei ist beachtenswert, daß es nach Form und Inhalt immer dieselben Gedanken sind, ob sie von Christus oder vom Täufer oder vom Evangelisten selbst vorgetragen werden — ein Beweis, daß diese johanneischen Reden nicht aus der Überlieferung, sondern ausschließlich aus der theologischen Reflexion des Evangelisten herstammen.

Der Grund und Mittelpunkt aller dieser Abweichungen des johanneischen von den anderen Evangelien liegt in der verschiedenen Auffassung der Person Christi. Bei Markus und Lukas ist Jesus bei aller außerordentlichen Geistesbegabung doch wesentlich ein Mensch, der eine menschliche Geschichte hat, der in der Wechselwirkung mit seiner Umgebung selbst wächst und reift und seines Berufes sich bewußt wird. Bei Johannes dagegen ist Jesus von Anfang an der fertige Gottessohn, der im Fleische erschienene göttliche Logos, der sich seines Gekommenseins von oben und der Herrlichkeit, die er in seinem himmlischen Vorleben beim Vater besaß, klar bewußt ist; dem daher menschliches Wachsen und Lernen fremd ist, der von Anfang an schon alles weiß, alles voraussagt und mit Allmachtskräften wirkt. Und wie er selbst, so sind hier auch die Menschen seiner Umgebung starre Personifikationen abstrakter Begriffe und Typen allgemeiner Gattungen: Gläubige, die von Gott, Ungläubige, die vom Teufel sind; der Täufer Johannes der Typus aller wahren Zeugen von Christus und aller rechtgläubigen Lehrer des kirchlichen Glaubens an den Gottessohn und an das Lamm, das der Welt Sünde trägt; Nikodemus der Typus des beschränkten und

ängstlichen jüdischen Lehrers; die Samariterin der Typus des heilsbegierigen Heidentums; Nathanael der Typus des echten, für das Evangelium empfänglichen Israeliten. Die Zwiegespräche zwischen Jesus und den Juden zeigen bei Johannes nichts von der erziehenden Weisheit und Sanftmut des Volkslehrers, sondern in gesuchter Schroffheit stößt er die Juden als von vornherein Verstockte zurück und wird von ihnen stets nur mißverstanden. Nur den Jüngern gegenüber tritt die milde und gewinnende Seite der Heilandspersönlichkeit hervor, besonders in den Abschiedsreden (Kap. 13—17), in denen die mystische Religion des geistigen Evangeliums ihren klassischen Ausdruck findet. An die Stelle der urchristlichen Erwartung der sichtbaren Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des irdischen Messiasreiches tritt hier das Kommen Christi im Geist und sein und des Vaters Wohnen in den Herzen derer, die ihn lieben und seine Gebote halten. In dieser ethischen Mystik ist der paulinische Gegensatz von Glauben und Werken zur höheren Einheit aufgehoben, ist die Christusmystik des Paulus mit dem praktischen Christentum des Petrus (Matthäus) versöhnt und ein Ideal der Religion aufgestellt, das die mystische Einigung der einzelnen Seele mit Gott und die sittliche Einigung der Menschen in einem Bruderbund der Liebe so innig verknüpft, wie dies kaum irgendwo sonst in der religiösen Literatur der Fall sein dürfte. Diese Perle einer ewigen Religion war um den Preis der Idealisierung der geschichtlichen Überlieferung gewiß nicht zu teuer erkauft.

Alle diese Abweichungen der johanneischen Darstellung beruhen natürlich nicht auf einer anderen

und geschichtlich treueren Tradition, sondern auf der Unterordnung des alten Überlieferungsstoffes unter den neuen dogmatischen Gedanken, daß Christus der menschgewordene göttliche Logos sei. Die paulinisch-gnostische Christusidee zu vermitteln mit dem geschichtlichen Christusbild der Gemeindeüberlieferung, das war die Aufgabe, die der vierte Evangelist sich gesetzt hat. Die geschichtliche Beurteilung wird anerkennen müssen, daß diese Aufgabe eine dringend nötige war, und daß sie hier so gut, wie es unter den gegebenen Voraussetzungen möglich war, gelöst worden ist. Der Christus des kirchlichen Glaubens ist von den Schranken des jüdischen Messianismus befreit und zur Höhe eines allgemeingültigen geistigen Prinzips, zum Ideal des Gottessohnes erhoben worden, in dem göttliche Offenbarung und menschliche Religion in ihrer Vollendung angeschaut werden. Dieses ideale Prinzip war aber unter den Voraussetzungen jener Zeit nur darzustellen unter der mythischen Form einer vom Himmel stammenden göttlichen Person. Hierin lag die (schon bei Paulus hervortretende) Gefahr der Verflüchtigung des geschichtlichen Christentums in abstrakte Begriffsdichtungen und sittlich wertlose Phantasien, wie sie in den gnostischen Schulen üblich waren. Diese Gefahr konnte nur abgewehrt werden durch die engste Verknüpfung jenes überzeitlichen Ideals mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu. Diese Verknüpfung will das johanneische Evangelium dadurch herstellen, daß es das ganze Erdenleben Jesu zur reinen Erscheinung und fortwährenden Offenbarung des ihm innewohnenden göttlichen Prinzips macht in der Art, daß für die Glaubensanschauung beide Seiten

zur Einheit eines göttlich-menschlichen Lebens zusammengehen. Aber so berechtigt und wertvoll diese Absicht war, so läßt sich doch nicht verkennen, daß sie nur mangelhaft gelang, wie natürlich war unter der Voraussetzung, daß das ideale Prinzip unter der mythischen Form einer vom Himmel herabkommenden göttlichen Person vorgestellt wurde; eine solche mit einer wirklichen menschlichen Person in voller Einheit zusammenzudenken, das war und ist immer eine schlechthin unvollziehbare Forderung. Daher die unleugbare Tatsache, daß der johanneische Christus durchweg schillert zwischen erhabener Wahrheit und gespenstischer Unnatur: jenes, sofern er das Ideal des Gottessohnes, also der menschheitlichen Religion, losgelöst von allen Zufälligkeiten und Schranken der Individualität und Nationalität, des Raumes und der Zeit darstellt; dieses aber, sofern er es darstellt unter der mythischen Hülle eines in Menschengestalt über die Erde wandelnden Gottes. Diese Hülle abzustreifen, ohne doch das Ideal in seiner universellen geistigen Wahrheit preiszugeben, ohne es wieder mit den hemmenden Schranken und trübenden Schlacken des urchristlichen Messiasbildes zu belasten, das wird die Aufgabe der Gegenwart sein.

Hinsichtlich der Abfassung des vierten Evangeliums läßt sich soviel jedenfalls mit Sicherheit sagen, daß es nicht von einem Augenzeugen des Lebens Jesu, also nicht vom Apostel Johannes geschrieben ist. Auch gibt sich der Evangelist selbst nirgends für den Apostel Johannes aus, sondern er beruft sich 19, 35 auf das Zeugnis des Augenzeugen als eines Dritten, der nicht er selbst, sondern sein Gewährsmann ist, näm-

lich des Lieblingsjüngers (Johannes). Wie kam er zu dieser geheimnisvollen Gestalt des Lieblingsjüngers, den er nie direkt mit Namen nennt? Die Antwort darauf geben die apokryphen Johannesakten, ein gnostischer Roman, in welchem Johannes dargestellt ist als der Jünger, den Jesus um seiner jungfräulichen Reinheit willen zu seinem Vertrauten gemacht und mit dem höheren (esoterischen) Wissen von seinem göttlichen Wesen betraut habe. In gnostischen Kreisen war also, so dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit vermuten, der Prophet und Asket Johannes, der als Verfasser der Apokalypse zu einer Autorität der kleinasiatischen Kirche geworden war, mit dem gleichnamigen Apostel verschmolzen worden, um unter der Autorität dieses gefeierten Namens ihre gnostische Christuslehre für eine von Jesus selbst ausgegangene geheime Überlieferung auszugeben. Um den Irrtum dieser Gnostiker zu überwinden, hat dann der Evangelist die Autorität ihres Apostels und Propheten Johannes ihnen entwunden, indem er ihn zum Gewährsmann seiner eigenen Lehre machte, die er der häretischen Gnosis gegenüber als die wahre kirchliche Erkenntnis, aber zugleich der urchristlichen, petrinischen Überlieferung gegenüber als die höhere, durch den geistlichen Jünger vermittelte Offenbarung geltend machen wollte. Daher erklärt sich die durch dieses Evangelium sich hinziehende Rivalität zwischen Petrus und dem ihn überragenden Lieblingsjünger Johannes: es ist die Rivalität der neuen halbgnostischen Glaubensform gegenüber der der älteren Überlieferung. Aus dieser Mittelstellung unseres Evangeliums zwischen Kirche und Gnosis erklärt sich auch der Widerspruch der aus

dem zweiten Jahrhundert überlieferten kirchlichen Urteile über dasselbe: daß es von dem Gnostiker Kerinthos, und daß es gegen ihn geschrieben sei; offenbar bemerkte man von Anfang an, daß dieses Evangelium zur Gnosis in einem nahen, halb positiven, halb negativen Verhältnisse stehe. Damit ist auch die Zeit seiner Entstehung gegeben: da die Gnosis des Kerinthos nicht vor dem dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts auftrat, so kann auch das mit ihr sich so nahe berührende und sie bekämpfende Evangelium nicht früher verfaßt sein; wahrscheinlich stammt es erst aus dem vierten Jahrzehnt, der Zeit des zweiten jüdischen Krieges unter Hadrian.

Gründung der kirchlichen Autorität.

Gegen die wachsende Gefahr, die ihr von der gnostischen Bewegung drohte, hat die Kirche ihren einheitlichen Bestand und ihre geschichtliche Kontinuität gewahrt durch Aufrichtung einer dreifachen Autorität: des bischöflichen Amtes, der Glaubensregel und des neutestamentlichen Kanon. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts stand diese dreifache Autorität im wesentlichen fest, und damit war der Bestand der christlichen Kirche gesichert.

Wir haben bei der Beschreibung der paulinischen Gemeinden (S. 175 ff.) gesehen, daß sie ursprünglich einfache Bruderschaften frommen Glaubens und Lebens waren, deren Glieder sich alle gleichmäßig als geistliche Menschen und Heilige (Angehörige Gottes) und untereinander als Brüder wußten. Da gab es noch

keine Ämter mit besonderen Vorrechten, sondern nur freiwillige Dienstleistungen, die einen sittlichen Anspruch auf dankbare Anerkennung und Unterordnung der anderen begründeten. In den nachapostolischen Gemeinden*) finden wir dann die „Presbyter" oder „Älteren" als einen Stand von hervorragenden Mitgliedern, welche als die Überlebenden der ersten Generation die natürlichen Träger der Tradition und die Vertreter der Gemeinde in allen gemeinsamen Angelegenheiten waren. Aus der Mitte dieser Älteren wurden dann, und zwar unter Zustimmung der Gesamtgemeinde, die „Aufseher" oder Bischöfe gewählt, die anfangs nichts anderes als ein Ausschuß aus dem Stand der Älteren waren und daher oft mit ihnen vereinerleit werden. Diese Vorsteher bildeten zusammen mit den Presbytern, aus denen sie hervorgingen, und mit den „Diakonen", die untergeordnete Dienstleistungen, wie Armenpflege, besorgten, den „Klerus" d. h. die

*) Die Nachricht der Apostelgeschichte, daß die Apostel in den neu gegründeten Gemeinden „Presbyter" aufgestellt haben (14, 23), wird durch die echten paulinischen Briefe (zu denen die an Timotheus und Titus nicht gehören) nicht bestätigt, da hier nirgends Presbyter erwähnt werden. Der Ursprung dieses Standes ist daher dunkel. Möglich, daß er auf der Nachbildung der jüdischen Synagogenordnung, zu der ein Rat von Ältesten gehörte, beruhte, oder daß sein Urbild in dem Senat der Städteverwaltungen der römischen Provinzen zu suchen ist. Jedenfalls bildeten die Presbyter einen Stand von Notabeln, die um ihrer reifen Erfahrung oder sonstiger Vorzüge willen in besonderem Ansehen standen, ohne daß sie doch alle auch amtliche Funktionen gehabt hätten; aus ihrer Mitte aber wurden die dazu besonders Befähigten zu Vorstehern gewählt; insofern waren zwar alle Bischöfe auch Presbyter, aber nicht umgekehrt.

Auslese, die Standespersonen; aber ihre Geschäfte waren noch nicht rechtlich fixiert, auch ihre Zahl noch unbestimmt, es konnte noch mehrere Aufseher in einer Gemeinde geben; insbesondere hatten sie noch kein Privilegium der Lehre. Auch in den nachapostolischen Gemeinden werden Propheten und Lehrer noch neben den Bischöfen und Hirten (beides verschiedene Bezeichnungen der Vorsteher) erwähnt, es konnte also noch jeder, den der Geist trieb, oder der die Lehrgabe besaß, in der Gemeindeversammlung das Wort ergreifen. Insofern stand die Gemeinde mit ihren freigewählten Beauftragten während des ersten Jahrhunderts noch auf dem Fuße der demokratischen Gleichheit und Freiheit. Dieser Zustand konnte aber auf die Dauer nicht genügen, da er die Gemeinde nicht schützte vor den Unordnungen und Spaltungen, die aus dem Ehrgeiz oder der Neuerungssucht einzelner Individuen entsprangen. Solche Mißstände, wie sie sich um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts in der korinthischen Gemeinde eingestellt hatten, gaben dem römischen Klemens den Anlaß zu seinem Mahnschreiben, worin er die Autorität des Amtes, und zwar als eines dem Inhaber lebenslänglich zustehenden, nachdrücklich verteidigte gegen die Anmaßungen der Neuerer, wobei er sich bezeichnenderweise teils auf das Vorbild der alttestamentlichen Priesterordnung, teils auf die Analogie der militärischen Disziplin berief. Als dann vollends bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts die gnostischen Irrlehrer die Gemeinde in Verwirrung setzten, bedurfte man einer festeren Organisation, die nur dadurch herzustellen war, daß über die bisherige Presbyter-Aristokratie der

eine Bischof als das monarchische Haupt sich erhob und in seiner Person die Befugnisse der Lehre und der Sittenzucht sich konzentrierten.

In diese Situation versetzen uns die Briefe des Bischofs Ignazius von Antiochien, die dringend mahnen zur Unterordnung jeder Gemeinde unter ihren Bischof, z. B. an die Gemeinde von Smyrna: „Folget alle dem Bischof, wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium, wie den Aposteln, die Diakonen aber ehret wie das Gesetz Gottes! Ohne den Bischof soll keiner etwas auf die Kirche bezügliches tun. Nur die Eucharistie (Abendmahlsfeier) soll für eine richtige gelten, die unter dem Bischof steht oder unter seinem Beauftragten. Wo irgend der Bischof auftritt, da sei die Menge (der Gemeinde), wie überall da, wo Jesus Christus ist, die allgemeine Kirche ist. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder ein Liebesmahl zu halten; nur was er billigt, ist auch Gott wohlgefällig, damit alles was geschieht sicher und fest (über Willkür und Streit erhaben) sei. Wer den Bischof ehrt, der wird von Gott geehrt, wer hinter dem Rücken des Bischofs etwas tut, der dient dem Teufel.“ Der Bischof vertritt bei Ignazius die Einheit und Ordnung der Einzelgemeinde, seine Autorität beruht auf der praktischen Notwendigkeit einer festen Organisation, um der Zersetzung der Gemeinde durch Häresie und Schisma zu wehren. Aber eine dogmatische Theorie über das Prinzip der bischöflichen Autorität wird noch nicht aufgestellt, er hat noch keinen priesterlichen Charakter und keine ausschließliche hierarchische Würdestellung, sondern er ist der Vorsitzende des Kollegiums der Presbyter, die sein „Synedrium“, seinen „geistlichen

Kranz" bilden und mit den Aposteln verglichen werden, wie der Bischof mit Christus oder Gott, der „der Bischof aller" heißt. Die Bischöfe sind also hier noch erst das monarchische Haupt jeder Einzelgemeinde, noch nicht die Organe einer umfassenderen kirchlichen Organisation, an die Ignazius noch nicht dachte. Als aber die Notwendigkeit einer solchen bei der wachsenden Ausbreitung der gnostischen Häresie sich immer mehr aufdrängte, da bildete sich die Vorstellung aus, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel und als solche die Träger der apostolischen Lehrüberlieferung seien, die sich im ausschließlichen Besitz des „sicheren Charisma der kirchlichen Wahrheit" befinden. Der Besitz des christlichen Wahrheitsgeistes, den noch Paulus allen Christen als „Geisterfüllten" zugeschrieben, und den man bis dahin vorzüglich den Propheten und Lehrern zuerkannt hatte, wurde nunmehr (seit Irenäus und Tertullian, Ende des zweiten Jahrhunderts) beschränkt auf die Träger des bischöflichen Amtes als die Nachfolger der Apostel und privilegierten Inhaber aller apostolischen Autorität, die ihren Ursprung in Christus und Gott habe. Aus der ausschließlichen Lehrautorität der Bischöfe ergab sich dann von selbst auch ihre Ausrüstung mit allen sonstigen apostolischen Befugnissen, insbesondere der des „Bindens und Lösens", d. h. der Übung der Kirchenzucht, des Sündenvergebens oder Strafens. So wurde der Bischof aus dem Nachfolger der Apostel bald auch noch zum „Richter an Christi Statt", zum Inhaber der kirchlichen Schlüsselgewalt, von dessen Richterspruch das Heil der Seelen abhängt. Vollendet wurde diese hierarchische Überordnung des Klerus (der Bischöfe und Presbyter) über die Laien-

gemeinde durch die Übertragung des vorchristlichen Priestertums auf sie; was früher (beim römischen Klemens z. B.) noch bloß als bildliche Vergleichung gemeint war, das wurde jetzt (seit Tertullian und besonders Cyprian, Mitte des dritten Jahrhunderts) zur ernsthaften dogmatischen Theorie: die Bischöfe und Presbyter sind Priester und Stellvertreter Christi, sofern sie als Vertreter der Gemeinde Gott gegenüber das Opfer des Altars in der Eucharistie darzubringen allein ermächtigt sind, und sofern sie als Vertreter Gottes der Gemeinde gegenüber die göttliche Gnade spenden oder verweigern.

So war um den Preis der evangelischen Glaubens- und Gewissensfreiheit der Einzelnen die Einheit und Ordnung der Kirche als eines hierarchisch regierten Gesellschaftsorganismus begründet. Unter dem Zwang der Verhältnisse, um im Kampf ums Dasein wider innere und äußere Feinde sich zu behaupten, hat das Christentum seit dem dritten Jahrhundert die Form des hierarchischen Kirchentums gleichsam als eine schützende Schale angenommen, unter der sein wahres Prinzip der religiösen Unmittelbarkeit und sittlichen Freiheit freilich verhüllt und zurückgedrängt, aber doch nicht ertötet war, sondern als latente Keimkraft bewahrt blieb, bis es nach langen Jahrhunderten im Protestantismus sich wieder zu kraftvollem Leben erhoben hat. Übrigens hat es schon zu Anfang nicht an oppositionellen Stimmen gegen die Autorität des Kirchenamtes gefehlt. Derselbe Tertullian, der die Bischöfe für Nachfolger der Apostel und Träger der apostolisch-katholischen Lehrüberlieferung hielt, hat doch auch wieder, zur Verteidigung der montanistischen Prophetie,

echt protestantische Grundsätze ausgesprochen, z. B.: „Die Kirche ist der Geist, nicht die Zahl der Bischöfe. Wir Christen sind von Christus, dem Hohepriester, zu Priestern berufen worden. Wo drei, ob auch Laien, versammelt sind, da ist die Kirche. Wider die Wahrheit kann weder die Länge der Zeit, noch das Ansehen der Person, noch das Vorrecht einer Gegend etwas gelten. Unser Herr Christus hat sich die Wahrheit und nicht die Gewohnheit genannt. Es widerlegt die Häresien nicht sowohl ihre Neuheit als die Wahrheit. Was immer wider die Wahrheit gedacht wird, ist Häresie, und wäre es auch eine alte Gewohnheit. Wie wäre es möglich, daß zwar der Teufel immerfort wirken, das Werk Gottes aber stehen bleiben und aufhören sollte fortzuschreiten? Dazu eben hat der Herr den Paraklet (Geist) gesandt, damit, weil die menschliche Schwachheit nicht alles auf einmal fassen konnte, die Disziplin nach und nach geordnet, die Schrift erklärt, die Erkenntnis berichtigt und zum Besseren fortgeschritten werde. Wie in der Natur alles sich allmählich zur Reife entwickelt, so war auch die Gerechtigkeit anfangs die der Natur(religion), dann schritt sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit fort, durch das Evangelium kam die Jugendkraft und durch den Paraklet kommt die Entwicklung zur Reife.“ Auch der mit Tertullian gleichzeitige Klemens von Alexandrien hat nicht den Bischof, sondern den wahren kirchlichen Gnostiker, der zum Glauben hinzu auch das philosophische Wissen hat, für den wahren Nachfolger der Apostel, den wahren Presbyter und Diener des göttlichen Willens erklärt. — Wir sehen also: an der Schwelle der beginnenden kirchlichen Autorität erheben

sich die protestierenden Stimmen zugunsten des freien und fortschreitenden prophetischen Geistes und wissenschaftlichen Denkens — freilich zunächst machtlos gegen die herrschende Strömung der Zeit, die der Autorität bedurfte, aber doch beachtenswerte Zeugen des nie ganz erstorbenen christlichen Individualismus und Weissagungen auf das künftige Erstarken des protestantischen Geistes des unmittelbaren religiösen Gefühls und des autonomen religiösen Denkens.

Als Inhalt der von den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel überlieferten apostolisch-katholischen Lehre galt seit Ende des zweiten Jahrhunderts die „Glaubensregel“. Sie ist in der römischen Gemeinde wahrscheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gebildet worden, indem man das Taufbekenntnis zu Vater, Sohn und Geist (Matth. 28, 19) durch Hinzufügung von erklärenden und gnostische Irrtümer abwehrenden Formeln erweiterte. Dieses aus dem kirchlichen Bedürfnis einer Schutzwehr gegen Häretiker erwachsene römische Taufbekenntnis entspricht in der Hauptsache schon unserem bekannten „Apostolischen Symbolum“. Von den Aposteln stammt es natürlich nicht her, weder seine trinitarische Grundform noch die Formeln des zweiten Artikels: „einziggeborener, vom heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau Maria geboren, in Hades hinabgestiegen und aufgefahren zum Himmel“ sind apostolischen Ursprungs, da, wie sich nachweisen läßt, die betreffenden Sagen sich erst in den Gemeinden der nachapostolischen Zeit gebildet haben. Daß aber das um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als kirchliche Waffe gegen die Häretiker entstandene römische Tauf-

symbol für „apostolisch“ ausgegeben wurde, entspricht eben der im zweiten Jahrhundert herrschend gewordenen Ansicht, daß alles, was in der allgemeinen Kirche als Wahrheit geglaubt wird, auf apostolischer Überlieferung beruhe, was dann wieder durch die Voraussetzung von der apostolischen Nachfolge der Bischöfe gestützt wurde. Die beiden Fiktionen vom apostolischen Ursprung des Bischofsamtes und von der apostolischen Überlieferung der kirchlichen Glaubensregel sind also zu beurteilen als die sich gegenseitig zur Stütze dienenden dogmatischen Voraussetzungen des nach festen Autoritäten verlangenden kirchlichen Bewußtseins des zweiten Jahrhunderts. Übrigens ist bemerkenswert, daß Tertullian, obgleich er die Glaubensregel als das von Christus aufgestellte Gesetz bezeichnet, nach welchem jede Lehre zu beurteilen sei, doch an den drei Stellen, wo er auf sie zu sprechen kommt, sie jedesmal in ziemlich stark abweichender Fassung vorträgt, zweimal mit theologischen Erweiterungen aus seiner eigenen Dogmatik, die über die Formeln des römischen Taufsymbols weit hinausgehen; dieses kann also zu seiner Zeit noch nicht in fester Formulierung kirchliche Autorität gewesen sein. Der alexandrinische Klemens aber kennt die Glaubensregel überhaupt noch nicht, sondern sucht die Häretiker durch seine an die allgemeine Gemeindeüberlieferung in freier Weise anknüpfende theologische Gnosis zu widerlegen. Erst im Laufe des dritten Jahrhunderts wurde die Glaubensregel zum allgemeingültigen Bekenntnis. Damit hatte die katholische Kirche eine Schutzmauer aufgerichtet, durch die sie sich scharf von den häretischen Parteien schied. Aber zugleich war dadurch der christliche

Glaube belastet mit der fatalen Forderung des Fürwahrhaltens von mythischen Überlieferungen, mit der Forderung also des Opfers des Intellekts. An dieser unverrückbar feststehenden Voraussetzung scheiterten fortan alle theologischen Bemühungen um die Versöhnung von Glauben und Wissen. An der Unzulänglichkeit der aus der Theologie der griechischen Väter hervorgegangenen Dogmen ist nicht sowohl die griechische Philosophie schuld, als vielmehr in erster Linie die Mythologie des in der Glaubensregel fixierten urchristlichen Gemeindeglaubens, an die alle theologische Arbeit gebunden war, und die mit vernünftigem Wissen zu vermitteln, keinem menschlichen Verstand möglich war, noch je möglich sein wird.

Auch zur Entstehung des neutestamentlichen Kanon haben die Gnostiker durch ihren Vorgang den Anstoß gegeben. Der Gnostiker Marcion, der in Rom seit 140 lehrte, hatte für seine über das ganze Reich hin sich erstreckende Gemeinschaft von Anhängern das Lukasevangelium und neun paulinische Briefe zu einem neuen christlichen Kanon, der an die Stelle des von ihm verworfenen Alten Testaments treten sollte, zusammengestellt. Diesem hatte die damalige Kirche zunächst noch nichts ähnliches entgegenzusetzen, keine dem Alten Testament gleichgestellte Sammlung von christlichen Schriften, die als inspirierte und unfehlbare Autorität gegolten hätten. Zur Zeit Justins wurden in den Gemeindeversammlungen neben dem Alten Testament die „Denkwürdigkeiten der Apostel“ d. h. die drei ersten Evangelien vorgelesen, denen die Herrenworte ihre hervorragende Bedeutung gaben. Außerdem stan-

den in vielen Gemeinden die Briefe des Paulus in hohem Ansehen, sowie andere erbauliche Schriften, besonders apokalyptischen Inhalts. Aber eine kanonische Geltung hatten alle diese Schriften um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch nicht. Noch um 160 stand die Vierzahl unserer Evangelien nicht fest, da das Johannesevangelium von den Alogern Kleinasiens verworfen wurde und in vielen Gemeinden des Morgenlandes das Hebräer- oder auch das Ägypterevangelium vorzugsweise im Gebrauch war; von apostolischen Briefen aber als heiligen maßgebenden Schriften war außerhalb der gnostischen Kreise überhaupt noch nicht die Rede. Da war es nun eben der Vorgang des Marcion, der die Kirche nötigte, seinem einseitig paulinischen Kanon einen umfassenderen Kanon entgegenzustellen, der das Allgemeingut der Kirche zum Ausdruck brachte: mit dem Lukasevangelium stellte man die drei anderen zusammen und zwar das spezifisch kirchliche Evangelium nach Matthäus als das maßgebendste voran; die paulinischen Briefe konnte man natürlich nicht mehr auslassen, aber man wußte dafür zu sorgen, daß ihre bedenkliche antinomistische Spitze unschädlich gemacht wurde, indem man ihnen die Briefe an Timotheus und Titus mit ihrem kirchlich abgeschwächten Paulinismus anfügte, ferner die Apostelgeschichte voranstellte, in der Paulus mit Petrus und dem ganzen Apostelkollegium in friedlichem Einklang steht, endlich die weitere Gruppe der „katholischen“ Briefe hinzufügte, in der die anderen apostolischen Autoritäten: Johannes, Petrus, Judas, Jakobus zum Worte kommen. Dieser kirchliche Kanon tritt seit 180 (in der Liste des sogenannten Muratorischen Fragmentes und in den Schriften des Irenäus

und Tertullian) als geschlossene Sammlung auf; wer sie gesammelt hat, weiß man nicht, nur daß ihre autoritative Geltung von der römischen Gemeinde ausging, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Diese Sammlung wurde nun als das „Neue Testament" dem alten zur Seite gestellt und für ebenso inspiriert erklärt, wie jenes längst in der Kirche als inspiriertes Gotteswort gegolten hatte. Übrigens schwankte das Urteil der Kirche über die Zugehörigkeit einzelner Schriften zum Kanon noch lange; noch im vierten Jahrhundert wurden sieben Schriften (Hebräerbrief, joh. Apokalypse und fünf katholische Briefe) von manchen Gemeinden nicht als kanonisch anerkannt, während andere, wie der Hirte des Hermas, die Apokalypse des Petrus, der erste Klemens- und der Barnabasbrief, auch die Paulusakten, mancherorts mit den kanonischen für gleichwertige inspirierte Schriften galten. Maßgebend für die Aufnahme in den Kanon war teils die Überlieferung des apostolischen Ursprungs einer Schrift, teils ihre Übereinstimmung mit dem in der Glaubensregel fixierten kirchlichen Gemeinbewußtsein; und zwar war das letztere Merkmal das tatsächlich entscheidende, denn Schriften, die zwar unter apostolischem Namen liefen, aber der Glaubensregel widersprachen, wurden als gefälscht abgelehnt, wie mehrere Petrusapokryphen und die sämtlichen apokryphen Apostelakten. Andererseits stand aber doch die Gleichung: „katholisch = apostolisch = göttlich inspiriert" so fest, daß man für alle die Schriften, die um ihres anerkannten kirchlichen Wertes willen in den Kanon aufgenommen wurden, auch einen apostolischen Ursprung — sei es direkten, oder, wie bei den Evan-

gelien Marci und Lucä, wenigstens indirekten — voraussetzen zu müssen glaubte. Aus dieser dogmatischen Voraussetzung der Kirche erklärt es sich, daß die kirchliche Tradition auch diejenigen neutestamentlichen Schriften auf apostolische Verfasser zurückgeführt hat, die doch unzweifelhaft erst aus der nachapostolischen Zeit herstammen, wie die Evangelien nach Matthäus und nach Johannes, der Hebräerbrief, Epheserbrief, die Pastoralbriefe, sämtliche katholische Briefe und die Apokalypse. Dabei kann es für die geschichtliche Beurteilung keinen wesentlichen Unterschied ausmachen, daß einige dieser nachapostolischen Schriften sich selbst für apostolisch ausgeben, andere erst von der Tradition einem Apostel zugeschrieben wurden, ohne selbst dazu Anlaß zu geben; denn auch im ersteren Fall ist die Pseudonymität aus ebendemselben Motiv zu erklären, das für die kirchliche Tradition im letzteren Fall maßgebend war: aus dem Wunsch, das, was in der Kirche als Glaubenswahrheit gelten soll, unter die Ägide der festen apostolischen Autorität zu stellen. Es war eben immer dasselbe Bedürfnis nach einer festen geschichtlichen Stütze der kirchlichen Autorität, was zu der Behauptung der apostolischen Einsetzung des Bischofsamtes, der apostolischen Überlieferung der Glaubensregel (des „apostolischen Symbolums") und der apostolischen Abfassung der neutestamentlichen Schriften geführt hat. Wenn die protestantische Theologie die geschichtliche Grundlosigkeit der beiden ersten Behauptungen erkannt hat, so ist in der Tat kein Grund*) einzusehen, warum ihre historische Kritik

*) Nämlich kein logischer Grund — die anderweitigen Gründe,

vor der dritten Behauptung, die doch genau denselben Grund und Wert wie die beiden ersten hat, zaghaft Halt machen sollte.

Durch die Aufstellung einer Sammlung der urchristlichen Schriften von normativer Dignität hat die Kirche der zuchtlosen Willkür phantastischer Einfälle und enthusiastischer Eingebungen eine Schranke gesetzt und sich die Möglichkeit einer stetigen geschichtlichen Entwicklung im Zusammenhang mit ihrem Ursprung gewahrt. Aber indem sie diese Schriften, um ihnen eine unbedingte, über den Streit der Gegenwart entrückte Autorität beizulegen, zu übernatürlich inspirierten Orakeln erhob, hat sie das natürliche geschichtliche Verständnis derselben unmöglich gemacht, ihre zeitgeschichtliche Bedingtheit und individuelle Verschiedenartigkeit verwischt, über die wirklichen Anfänge der christlichen Religion den Schleier des Mythus gebreitet und das verständige Denken unter das Joch eines geheiligten Buchstabens gebeugt. Daß die Kirche trotzdem nicht zur starren Buchreligion in der Weise des Islam geworden ist, das lag an dem durch alle Autoritäten und Schranken doch nie ganz zu unterdrückenden Fortwirken geistvoller Lehrer wie Origenes, Augustinus u. a., die, an der Weisheit des griechischen Altertums gebildet, die kirchliche Überlieferung mit neuen Gedanken bereicherten und befruchteten, die sie mit dem heiligen Buchstaben der biblischen Schriften durch das künstliche Mittel der Allegorese auszu-

---

vor dieser Tradition sich zu beugen, sind ja psychologisch wohl begreiflich, haben aber mit der Wissenschaft nichts zu tun (vgl. S. 15 f.).



gleichen wußten. Als dann die kirchliche Autorität ihre erziehende Aufgabe an der mittelalterlichen Völkerwelt erfüllt hatte und zum unerträglichen Joche für den erwachenden Geist der germanischen Christenheit geworden war, da wurde das neue Testament zur Rüstkammer, aus der die Kirche der Reformation ihre Waffen gegen die Priesterkirche Roms entnahm. Bald wurde freilich auch in ihr wieder der inspirierte Bibelbuchstabe zur neuen Fessel. Auch von ihr sich loszumachen und zur wahren Freiheit des nur an Gott gebundenen Gewissens sich durchzuringen, das war seit Lessing die Aufgabe des modernen Protestantismus, an deren Lösung wir heute noch arbeiten.



Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.


Digitized by Google

